Jesús Adrián Escudero

Guía de lectura de

Ser y Tiempo

de Martin Heidegger

Vol. 1

Herder

Jesús Adrián Escudero

Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger

Vol. 1

Herder

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO

GUÍA DE LECTURA DE SER Y TIEMPO, DE MARTIN HEIDEGGER

VOLUMEN 1

Herder

Diseño de la cubierta: Dani Sanchis

Edición digital: José Toribio Barba

1.ª edición digital, 2016

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3441-9

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

A

GRADECIMIENTOS

PRELUDIO EL ITINERARIO DE SER Y TIEMPO

1. R

ADIOGRAFÍA DEL PRESENTE:

S

ER Y TIEMPO Y EL ESPÍRITU DE SU ÉPOCA

2. SER Y TIEMPO Y LA TRADICIÓN DEL CUIDADO DE SÍ

3. B

REVE CRÓNICA DE

S

ER Y TIEMPO

4. U

NA OBRA MAESTRA INACABADA Y LOS MOTIVOS DEL VIRAJE

5. H

ISTORIA DE UNA GÉNESIS COMPLEJA

5.1 Años previos de arduo trabajo

5.2 Los ejes del itinerario filosófico del joven Heidegger

5.3 Del ser de la vida fáctica al ser en general

5.4 Principales aportaciones de los períodos de Friburgo y Marburgo

5.4.1 El período de Friburgo (1919-1923): la filosofía como ciencia originaria de la vida

5.4.2 El período de Marburgo (1924-1928): la emergencia de la pregunta por el sentido del ser

5. 5 La cuestión de fondo: el carácter temporal del ser

6. ¿P

OR QUÉ UN COMENTARIO CASI NUEVE DÉCADAS DESPUÉS?

H

ILO CONDUCTOR Y PROPÓSITO DE ESTE TRABAJO

7. S

OBRE LA FORMA DE CITAR LAS OBRAS DE

H

EIDEGGER Y OTROS TEXTOS

8. E

STRUCTURA Y CONTENIDO DE ESTE LIBRO

EXPOSICIÓN

SER Y TIEMPO: COMENTARIO SISTEMÁTICO Y ANEXOS

E

L PROPÓSITO DE SER Y TIEMPO: TEMA, TAREA, OBJETIVOS Y MÉTODO

1. La experiencia filosófica fundamental: el sentido de la pregunta por el ser

2. El prólogo de Ser y tiempo: indicación del camino que hay que seguir

INTRODUCCIÓN

LA EXPOSICIÓN DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER

I. N

ECESIDAD, ESTRUCTURA Y PRIMACÍA DE LA PREGUNTA POR EL SER (§§ 1-4)

§ 1 Las razones del olvido

Anexo: La premisa latente de la diferencia ontológica

§ 2 La estructura formal de la pregunta por el ser

Anexo: El sentido heideggeriano del concepto de «Dasein»

§ 3 La primacía ontológica de la pregunta por el ser: de las ontologías regionales a la ontología fundamental

Anexo: Ser, entes y Dasein

§ 4 La primacía óntica de la pregunta por el ser

Anexo: La diferencia entre «existencial», «existenciario» y «categoría»

II. L

A DOBLE TAREA DE LA ELABORACIÓN DE LA PREGUNTA POR EL SER,

EL MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN Y EL PLAN DE LA OBRA (§§ 5-8)

§ 5 La primera tarea de una analítica existenciaria: liberación del horizonte para una interpretación del sentido del ser en general

§ 6 La segunda tarea de una destrucción de la historia de la ontología

Anexo: El concepto de destrucción

§ 7 El método de la investigación: la fenomenología hermenéutica

Anexo: Fenomenología reflexiva versus fenomenología hermenéutica

§ 8 El plan del tratado

PRIMERA PARTE

LA INTERPRETACIÓN DEL DASEIN DESDE SU TEMPORALIDAD Y LA EXPLICACIÓN DEL TIEMPO COMO HORIZONTE TRANSCENDENTAL DE LA PREGUNTA POR EL SER

PRIMERA SECCIÓN

EL ANÁLISIS PREPARATORIO DEL DASEIN

I. L

A EXPOSICIÓN DE LA TAREA DE UN ANÁLISIS PREPARATORIO DEL

D

ASEIN (§§ 9-11)

§ 9 El concepto, el desarrollo y el programa de la analítica existenciaria

Anexo: Ser-en-cada-caso-mío, tener-que-ser, propiedad, impropiedad y cotidianidad

§ 10 La analítica existenciaria frente a las ciencias humanas

§ 11 Consideraciones en torno a la cotidianidad y la primitividad

II. E

L

«

ESTAR-EN-EL-MUNDO

»

COMO CONSTITUCIÓN FUNDAMENTAL DEL

D

ASEIN (§§ 12-13)

§ 12 La caracterización preliminar del fenómeno del «estar-en-el-mundo»

Anexo: El ocuparse del mundo

§ 13 La cuestión epistemológica del conocimiento del mundo

Anexo: Aristóteles y el trasfondo de la filosofía práctica

III. L

A MUNDANIDAD DEL MUNDO (§§ 14-24)

§ 14 La idea de la mundanidad del mundo

Anexo: El significado de «mundo»

A. ANÁLISIS DEL MUNDO CIRCUNDANTE Y DE LA MUNDANIDAD EN GENERAL

§ 15 El ser del ente que comparece en el mundo circundante: el utensilio

Anexo: Mundo circundante, trato y binomio estar-a-la-mano / simple presencia

§ 16 El mundo que se anuncia a través de los entes intramundanos

§ 17 Remisión y signo

Anexo: Totalidad de remisiones

§ 18 Conformidad y significatividad

Anexo: El sentido de conformidad y significatividad

B. CONFRONTACIÓN CON LA INTERPRETACIÓN CARTESIANA DEL MUNDO

§ 19 La determinación del «mundo» como res extensa

§ 20 El presupuesto ontológico de la concepción cartesiana del «mundo»: la substancialidad

§ 21 La discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del «mundo»

C. EL MUNDO CIRCUNDANTE Y LA ESPACIALIDAD DEL DASEIN

§ 22 La espacialidad propia de los utensilios intramundanos

§ 23 La espacialidad constitutiva del Dasein: des-alejamiento y direccionalidad

§ 24 La espacialidad del Dasein y el espacio objetivo

IV. L

OS OTROS, EL SÍ MISMO Y EL SUJETO COTIDIANO:

DEL MUNDO CIRCUNDANTE AL MUNDO COMPARTIDO (§§ 25-27)

§ 25 La pregunta existenciaria: ¿quién es el Dasein?

Anexo: ¿Qué significa «sí mismo»?

§ 26 La coexistencia de los otros y los modos de convivencia con ellos

Anexo: El problema de la empatía

§ 27 El ser sí mismo y el uno cotidiano

Anexo: Réplicas al tratamiento heideggeriano de la intersubjetividad

V. E

L ESTAR-EN COMO TAL.

L

A CUESTIÓN DEL

A

HÍ DEL

D

ASEIN (§§ 28-38)

§ 28 La tarea de un análisis temático del estar-en

A. LA CONSTITUCIÓN EXISTENCIARIA DEL AHÍ

§ 29 El Dasein como disposición afectiva: la condición de arrojado

Anexo: La función de apertura del mundo de los afectos

§ 30 El miedo como modo de disposición afectiva

§ 31 El Dasein como comprender: la proyección de posibilidades

Anexo: Autocomprensión y cuidado de sí

§ 32 Comprensión e interpretación: el círculo hermenéutico

§ 33 El enunciado como modo derivado de la interpretación: el cómo apofántico y el cómo hermenéutico

§ 34 Discurso y lenguaje

B. EL AHÍ EN LA FORMA DE LA COTIDIANIDAD Y LA CAÍDA DEL DASEIN

§ 35 El discurso cotidiano: la habladuría

§ 36 El comprender cotidiano: la curiosidad

§ 37 La ambigüedad

§ 38 La caída y la condición de arrojado

Anexo: El discurso y la doble función de la habladuría a la luz de la retórica aristotélica

VI. C

UIDADO Y ANGUSTIA:

LA CUESTIÓN DE LA TOTALIDAD ORIGINARIA DEL

D

ASEIN (§§ 39-44)

§ 39 La pregunta por la totalidad originaria del todo estructural del Dasein

§ 40 La disposición fundamental de la angustia: un modo privilegiado de apertura del Dasein

Anexo: La función metodológica de la angustia

§ 41 El ser del Dasein: el cuidado

§ 42 La autointerpretación del Dasein: Higinio y la fábula de Cura

§ 43 El problema de la realidad

Anexo: Escepticismo epistemológico y antimentalismo

§ 44 El fenómeno de la verdad: Dasein y estado de abierto

Anexo: El modelo husserliano de la evidencia

ABREVIATURAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. L

ISTADO DE ABREVIATURAS

2. B

IBLIOGRAFÍA

2.1 Ediciones de Ser y tiempo utilizadas en este trabajo

2.2 Referencias a otros textos heideggerianos (dispuestos por orden cronológico de elaboración)

2.3 Correspondencia de Heidegger

2.4 Bibliografía consultada

Agradecimientos

En mis últimos cursos de doctorado y posgrado sobre Heidegger se ha ido forjando la necesidad de elaborar una introducción, un comentario, una guía de lectura de Ser y tiempo para mis alumnos. Ellos fueron los primeros en insistir y en alentarme a redactar este libro, por lo que les doy las gracias.

Asimismo, en diferentes conversaciones con mis queridos colegas Friedrich-Wilhelm von Herrmann, editor alemán de Ser y tiempo y autor de un monumental comentario de esta obra, y Franco Volpi, responsable de la revisión de la nueva traducción italiana de Pietro Chiodi, estos me animaron a embarcarme en la redacción de una guía de lectura como la que ahora presentamos. Por los consejos recibidos en su momento y la deuda contraída con ellos quisiera mostrarles mi agradecimiento; en particular a Franco, a quien muchos de nosotros todavía hoy recordamos con cariño.

Entre los colegas y amigos de profesión, con los que en diferentes circunstancias he podido comentar y compartir los progresos y las distintas fases de elaboración de este trabajo, quisiera recordar a Richard Capobianco, Raúl Gabás, Jean Grondin, Arturo Leyte, Richard Polt, Alfredo Rocha y Ángel Xolocotzi. Un recuerdo especial para Peter Trawny y Adriano Fabris, quienes amablemente me acogieron en sus respectivas universidades y con quienes tuve la oportunidad de compartir largas horas de discusión. También quedo agradecido a Ricardo Mendoza y Marco Sanz por su atenta lectura del manuscrito y sus numerosas observaciones.

Algunos resultados de este libro se enmarcan en los proyectos de investigación Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger (HUM 2005-05965) y El vocabulario filosófico de Martin Heidegger (FFI 2009-13187), ambos financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación. La redacción definitiva de este trabajo se realizó durante diferentes estancias de investigación en la Universidad de Friburgo (2012 y 2013), la Universidad de Wuppertal (2013) y la Universidad de Pisa (2014), gracias a la Beca de Investigadores Avanzados concedida por la Fundación Humboldt. También agradezco al Departamento de Filosofía de mi universidad la posibilidad de concentrar mi docencia para poder llevar a cabo las distintas estancias de investigación que jalonan la composición

de este volumen. Tampoco quisiera olvidarme de mi editor, el doctor Raimund Herder, quien, a pesar de los malos momentos por los que pasa el mundo editorial, sigue apostando por la publicación de libros de filosofía en estos tiempos, dominados por la cultura del espectáculo y el entretenimiento.

Por último, quisiera mostrar mi agradecimiento a mi esposa Cindy, compañera infatigable en esta larga travesía.

PRELUDIO

EL ITINERARIO DE SER Y TIEMPO

1.

RADIOGRAFÍA DEL PRESENTE: SER Y TIEMPO Y EL ESPÍRITU DE SU ÉPOCA

Todavía hoy en día, Ser y tiempo sigue siendo un título mágico, compuesto de dos palabras intrigantes que, en su compleja sencillez, intenta repensar la cuestión fundamental de la historia de la filosofía: la pregunta por el sentido del ser. El secreto de Ser y tiempo y de su constante presencia cultural y filosófica radica en su particular estatuto. Ser y tiempo no elabora una teoría filosófica entre otras, sino que afronta el reto de pensar a fondo la crisis en que se halla la filosofía. ¿Cómo acomete Heidegger semejante empresa? Principalmente retomando el problema fundamental que ha caracterizado el pensamiento occidental: el problema del ser. Pero lo lleva a cabo de una manera peculiar, haciendo confluir en él las inquietudes fundamentales de la época contemporánea: el desencantamiento del mundo moderno, la crisis de los valores tradicionales, el declive de la metafísica, la huida de los dioses, el dominio de la técnica, la hegemonía de la racionalidad instrumental y la búsqueda de nuevos recursos simbólicos para el hombre. En este sentido, Ser y tiempo se convierte en un preciso sismógrafo capaz de detectar con sorprendente precisión los corrimientos y las fallas de la era contemporánea, ofreciéndonos una radiografía exacta de la conciencia ética y moral de nuestro tiempo. De ahí su perenne actualidad, incluso en pleno siglo XXI.

Ser y tiempo tiene la capacidad, como comenta Susan Sontag a propósito de la fotografía, de arrancar las escamas secas de la visión habitual y, con ello, de crear una nueva forma de ver la realidad.[1] En un tono intenso y apasionado, solícito y distante a la vez, alerta ante el detalle, pero sin perder de vista el enfoque general, Ser y tiempo nos permite aprehender el mundo social tal cual es, incluidas sus miserias. La filosofía puede ser benigna, pero también es experta en crueldad a la hora de retratar los síntomas de una sociedad enferma, ociosa y decadente. Un crudo diagnóstico de la realidad, que, a su manera, ya había avanzado Nietzsche en las Consideraciones intempestivas al retratar la

sociedad cultural alemana como una época dominada por profesores y tecnócratas, militares y funcionarios. Desde este punto de vista, Ser y tiempo participa plenamente del clima de desasosiego intelectual, de inhospitalidad existencial y de desazón espiritual de un período dominado por el ocaso de los héroes. Encontramos múltiples retratos de una sociedad fragmentada y falta de ídolos en obras coetáneas como El hombre sin atributos, de Robert Musil, La montaña mágica, de Thomas Mann, Ulises, de James Joyce, La metamorfosis, de Franz Kafka, y, de una manera muy gráfica, en El grito, de Edvard Munch, así como en la película El Gabinete del Doctor Caligari, dirigida por Robert Wiene.[2]

Así pues, no es de extrañar que ante el panorama tan desolador de la sociedad alemana surjan espontáneamente preguntas relacionadas de una u otra manera con el sentido de la existencia humana. ¿Qué hacer ante una civilización a la deriva? ¿Cómo escapar a una racionalidad técnica que calcula todas las variables de la vida de los individuos, que elimina cualquier huella de individualidad, que somete la voluntad personal al orden causal de las ciencias? El espíritu se siente aprisionado y desconfía de un discurso positivista que pretende construir una sociedad ideal y gobernar racionalmente el curso de la historia. La vida necesita abrirse paso y romper con las falsas concepciones del mundo. Hay que volver la mirada hacia la realidad y hacer frente a la compleja cuestión de cómo captar de nuevo la inmediatez de la experiencia vivida. Eso significa llevar a cabo un enorme esfuerzo de destrucción y creación de un nuevo lenguaje filosófico que rompa los encorsetamientos conceptuales de la ciencia y la metafísica. Heidegger entiende los conceptos de la filosofía como un ataque a toda clase de certeza y confianza en el mundo. En algunos momentos uno no puede dejar de oír en el joven Heidegger la voz del yo transgresor del protagonista de la novela de Dostoievski, Memorias del subsuelo, que reclama un yo independiente y autónomo. Ese yo del subsuelo, como la vida ateorética de la que habla Heidegger en sus primeros cursos de Friburgo, rechaza el mundo euclidiano del racionalismo positivo que pretende resolver la complejidad de los problemas humanos con el procedimiento exacto de la lógica y la aritmética. Se trata simplemente de reivindicar la singularidad de cada individuo, sin conformarse con ser una tecla del piano. En definitiva, hay que practicar una constante hermenéutica de la sospecha para devolver al individuo la capacidad de pensamiento y acción.

Se precisa de hombres con carisma capaces de renovar las viejas estructuras de pensamiento y comportamiento. La filosofía debe responder a las cuestiones

fundamentales de la existencia humana, aunque ello implique transgredir el orden establecido. Vivir filosóficamente equivale a vivir de manera arriesgada y pensar contra las normas prefijadas. El joven profesor se hace eco de esta llamada, asumiendo ya en sus primeras lecciones de 1919 el reto de elaborar una nueva idea de la filosofía. Nos hallamos, como comenta Heidegger con cierto tono dramático, ante la encrucijada que decide sobre «la vida o la muerte de la filosofía en general, ante un abismo: o bien nos precipitamos en la nada [...], o bien logramos dar el salto a otro mundo» (GA 56 / 57: 63).[3] Estamos ante uno de los momentos filosófica y personalmente más decisivos de la vida de Heidegger. Por una parte, se consuman su ruptura con el sistema del catolicismo y su matrimonio protestante con Elfride Petri y, por la otra, se detectan claros síntomas de distanciamiento con respecto a su sólida formación teológica y neokantiana que apuntan hacia la elaboración de una hermenéutica de la vida fáctica. Karl Löwith retrata con agudeza la peculiar personalidad del joven Heidegger: «Jesuita por educación, se volvió protestante por reacción, dogmático escolástico por formación, pragmático existencial por experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador».[4] Son los diferentes rostros de una persona que intenta aprehender un fenómeno tan misterioso, resbaladizo y nebuloso como el de la existencia humana en su desnuda facticidad. La vida se presenta al joven Heidegger como un enigma que pide ser comprendido. El desciframiento de dicho enigma marca el rumbo de un temprano itinerario filosófico, que habrá de desembocar gloriosamente en su gran libro, Ser y tiempo (1927).

En este sentido, esta obra magna puede leerse en clave de una novela filosófica de formación que, al igual que otras novelas de la época, reflexiona sobre el significado del ser humano en una era dominada por la ciencia. En ella se pone de relieve el sometimiento del individuo a fuerzas más poderosas que lo anulan, empequeñecen y manipulan al punto de perder de vista el sentido de su propia existencia. A este respecto, Zimmermann observa que Heidegger era bien consciente de la importancia que los filósofos alemanes concedían al «mito del héroe». La Fenomenología del espíritu, de Hegel, y el Así habló Zaratustra, de Nietzsche, representan quizá los ejemplos más claros. Ello explica en parte que la noción heideggeriana del «Dasein propio y auténtico» comparta algunos elementos de ese mito: de la huida de la caída en la impropiedad, la afirmación radical del individuo y el reconocimiento de la finitud humana, a la confrontación y la transformación de uno mismo.[5]

En Ser y tiempo, nos encontramos con el Dasein como protagonista de una trama

que se estructura en tres actos: en un primer momento, hallamos a un Dasein cómodamente instalado en las certezas de la vida cotidiana, que sabe desenvolverse práctica y eficazmente con las normas de comportamiento reconocidas por la colectividad, que comparte un mismo horizonte de valores y expectativas con quienes lo rodean, que se siente protegido por la sociedad a la que pertenece; en un segundo momento, este mundo familiar donde el Dasein se siente como en casa entra inesperada y repentinamente en crisis, provocando la desorientación y la perplejidad de un Dasein que, por primera vez en su vida, se encuentra ante el mundo sin capacidad de respuesta, sin asideros donde agarrarse, flotando en un océano ignoto y sin rumbo, suspendido en la nada más absoluta y preso de la angustia; y en un tercer momento, ese Dasein cobra conciencia de su situación errática, asume su condición de arrojado y decide retomar las riendas de su existencia proyectando un modelo de vida propio que lucha contra la fatal inercia a ser presa de nuevo de las anónimas redes de la cotidianidad. Heidegger quiere que sus lectores se precipiten en el gran vacío, que escuchen el susurro fundamental de la vida y combatan el aburrimiento existencial de la época.[6]

Heidegger responde a este problema desde una perspectiva totalmente nueva: un análisis de la vida humana y su peculiar capacidad de hacer frente a su inherente tendencia a la caída. El análisis de la existencia humana que se lleva a cabo en Ser y tiempo y, por ende, en las lecciones previas, es en el fondo un análisis que se vuelve contra la tendencia a caer una y otra vez que la vida muestra, presa de las redes de la opinión pública, con el ánimo de imprimirle una forma exitosa, como si la vida fuera una obra de arte a la que Ser y tiempo intentara dar una forma bella.[7]

2.

SER Y TIEMPO Y LA TRADICIÓN DEL CUIDADO DE SÍ

Heidegger huye de la definición clásica del hombre entendido como animal racional. La existencia humana es fundamentalmente cuidado (Sorge). Esta concepción de la naturaleza humana puede que sorprenda al lector de Ser y tiempo, pero en ningún caso es nueva, sino que se remonta a la tradición antigua del cuidado de sí (epimeleia heautou) y del cuidado del alma (epimeleia tes psyches). El mismo Heidegger reconoce haber encontrado el concepto de «cuidado» en los antiguos y señala su importancia para la filosofía grecolatina y la espiritualidad cristiana.[8] Así, por ejemplo, a propósito de un comentario a la última carta de Séneca, en concreto la epístola CXXIV, escribe:

La perfectio del hombre —el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)— es «obra» del «cuidado». (SuZ: 264 / SyT: 220)[9]

Desde esta perspectiva, Ser y tiempo puede leerse en el marco de una larga tradición del cuidado de sí, inaugurada por Platón, practicada por las diferentes escuelas helenísticas, luego olvidada por la filosofía de la época escolástica, recuperada otra vez por autores como Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche y que, finalmente, alcanza su máxima expresión contemporánea en la ética del cuidado de Michel Foucault.[10]

No es este el lugar para exponer con precisión las determinaciones concretas y las etapas de florecimiento de esta tradición.[11] Baste con recordar su idea central, simplificada en la sencilla afirmación platónica de que «el alma humana está en movimiento».[12] En la mayoría de los casos, los hombres viven absortos en sus preocupaciones diarias, víctimas de sus deseos y pasiones, encadenados a sus

ambiciones profesionales y dependientes de factores económicos y materiales. El movimiento del alma, empero, permite volver la mirada hacia uno mismo, es decir, provoca una conversión de la mirada, posibilita un cambio interior. Sin embargo, este cultivo de sí no está motivado por intereses narcisistas y criterios estetizantes (acusación, por otra parte, lanzada con frecuencia contra Foucault). La atención al mundo interior no excluye, sino que, de hecho, lleva directamente a prestar atención a los males de la sociedad. La intensificación de sí viene acompañada de un movimiento de liberación de las perspectivas y exigencias siempre limitadas del yo. El joven Heidegger ya era bien consciente de esta posible confusión cuando en su curso de 1921 sobre Agustín señala lo siguiente:

La preocupación por uno mismo (Selbstbekümmerung) parece fácil y cómoda, [incluso] interesante cuando adopta la forma del «egoísmo». [...] En realidad, esto es justamente la cosa más difícil pues uno tiende a ir entronizándose cada vez más: es entonces cuando se ofrece una «objetividad» frente a la cual «todo el mundo» aparece como un juego fútil, un confortable dejarse llevar por las cosas mismas. (GA 60: 241)

La exhortación a que el Dasein tenga cuidado de sí mismo, que preste atención a su propio ser, incluso la posterior idea de dejarse llevar por un temple de ánimo como la serenidad (por cierto, muy próxima a la ataraxia epicúrea), invitan a una lectura de Ser y tiempo desde la sugestiva perspectiva del cuidado de sí. ¿Acaso la similitud entre Dasein y alma sugerida por Heidegger no autoriza tal lectura?[13]

A primera vista, pues, pueden apreciarse considerables rasgos de parentesco entre Ser y tiempo y la tradición antigua del cuidado de sí (en su doble vertiente griega y latina de la epimeleia heautou y la cura sui, respectivamente). En ambos casos, se trata de desplegar la posibilidad de un sí mismo más intenso, esencial y propio que toma conciencia de la tendencia humana a perderse entre las cosas, a quedar atrapado por el torbellino de los quehaceres cotidianos y a dejarse llevar por las opiniones públicas. Precisamente, esta doble posibilidad de existencia de la vida entre la propiedad y la impropiedad, la caída y la salvación, la ignorancia y la sabiduría es una parte constitutiva de la ambivalencia fundamental del cuidado. Haciéndose eco de otra dimensión básica de la tradición del cuidado de sí, Heidegger habla de una «conversión», de un «giro», de un «volver hacia»

(Hinkehr) del Dasein de la inicial situación de huida (Abkehr) de sí mismo que posibilita un cambio de dirección del cuidado (cf. SuZ: 244-246 / SyT: 206-207). Como se sabe, Heidegger insiste en la idea de que el Dasein se encuentra regularmente lejos de sí. Por utilizar una expresión muy querida por él, el hombre está con frecuencia lejos de sí (weg sein) más que estar ahí (da sein). Por eso habla de un «estar atento», de un «estar despierto» (Wachsein) para describir la finalidad secreta (y, en última instancia, ética) del análisis de la vida humana desarrollado programáticamente por primera vez en el conocido curso de 1923, Ontología. Hermenéutica de la facticidad (cf. GA 63: 10).[14] El Weg-sein es una modalidad, aunque deficiente, del Dasein. Es este abandono de sí, este distanciamiento el que busca combatir Heidegger, quien —como buen fenomenólogo— quiere, por una parte, activar la capacidad de abrirse a sí mismo y, por ende, al ser y, por la otra, combatir la obstrucción que las habladurías (Gerede) ejercen sobre esta apertura.

De manera similar a la mayoría de los filósofos antiguos, Heidegger no solo muestra un interés ocasional por la propensión de los individuos a alejarse de sí, sino que interpreta este movimiento como una verdadera huida ante sí mismos. En este contexto, se emplea la expresión «torbellino» (Wirbel) para describir «este constante sacar fuera de la condición de propio» (SuZ: 237 / SyT: 201). A partir de los acres comentarios de Pascal sobre la huida de uno mismo, Heidegger remonta la raíz de este fenómeno al movimiento de caída (Verfallen) en el mundo de las cosas (cf. GA 61: 93).[15] Este es un leitmotiv tanto de la obra temprana de Heidegger como de Ser y tiempo, que se expresa en la diferencia bien conocida entre propiedad (Eigentlichkeit) e impropiedad (Uneigentlichkeit). En efecto, la propiedad y la impropiedad no designan nada más que las dos orientaciones posibles que el Dasein puede dar a su existencia: bien la huida ante sí mismo y de sus posibilidades más propias, bien la apropiación de estas posibilidades que se manifiesta como responsabilidad en la forma de un querer-tener-conciencia. En pocas palabras, la presencia del tema del conocimiento de sí, que Heidegger rebautiza como transparencia (cf. SuZ: 195 / SyT: 170),[16] nos coloca ante una de las tareas más importantes de la epimeleia heautou: concebir el poder-ser-sí-mismo propio como «estabilidad del sí-mismo» o «mantenimiento del sí mismo» (Selbst-ständigkeit) en el doble sentido de firmeza y constancia.[17]

El fenómeno del poder-ser propio abre también la mirada para la estabilidad del

sí-mismo en el sentido de haber alcanzado cierto estado. La estabilidad del sí-mismo, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado, es la contraposibilidad propia de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta. La estabilidad del sí-mismo no significa existenciariamente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existenciariedad de la mismidad del sí-mismo. (SuZ: 427 / SyT: 340)

Obviamente, no son pocos los críticos que rechazan esta línea de lectura de Ser y tiempo, incluso el mismo texto heideggeriano ofrece ciertas resistencias. La primera y más clara objeción es que Heidegger, al contrario de los pensadores antiguos, no analiza las características concretas de una vida, no establece ninguna prescripción, no formula ningún imperativo. Su análisis es puramente formal. Uno no puede olvidar que «la analítica existenciaria es fundamentalmente incapaz de dilucidar a qué cosa se resuelva de manera fáctica el Dasein en cada caso» (SuZ: 506 / SyT: 399). Sin embargo, cabe recordar que los autores antiguos defensores de una epimeleia heautou no se caracterizan por someterse a sí mismos a una serie de prescripciones por la cual el cuidado de sí quede definido universalmente. Más que prescribir reglas de conducta universales ofrecen indicaciones de cómo ejecutar, realizar, consumar una vida plena. La tradición del cuidado del alma devuelve al individuo a su situación particular, despierta el sentimiento de responsabilidad hacia uno mismo. Las prácticas de sí remiten, en última instancia, a una elección de vida, es decir, no se presentan como un imperativo categórico que se impone de manera universal, sino que —en términos heideggerianos— poseen un carácter indicativo-formal que establece los modos de ser del Dasein.

En última instancia, ¿no puede decirse que «una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein [en cuanto] analítica de la existencia» (SuZ: 51 / SyT: 61), trata de establecer las condiciones de posibilidad de la existencia propia? ¿En qué consiste si no «la “universalidad” transcendental del fenómeno del cuidado?» (SuZ: 265 / SyT: 221). Es cierto que el análisis ontológico de Ser y tiempo no está guiado por un ideal de vida particular, esto es, «no reposa en una concepción óntica determinada de la existencia propia» (SuZ: 411 / SyT: 329). Pero, paradójicamente, ¿no es Ser y tiempo la encarnación de una tarea concreta como la cuestión del ser y el establecimiento de sus condiciones de posibilidad? En este sentido, Ser y tiempo puede leerse como una obra que invita a conducir la

vida de una manera autónoma. Esto abre la posibilidad de una ética, a la que el propio Heidegger remite en su último curso de Marburgo de 1928. En el contexto de una metafísica metontológica de la existencia, se habla de una ética, cuya ausencia en Ser y tiempo ha sido tan frecuentemente criticada (cf. GA 26: 199). La ética fundada en el Dasein se asienta, por tanto, en la metontología que se construye a partir de la ontología fundamental.

Así pues, podemos decir que el Dasein es un ente todavía no determinado, siempre abierto a nuevas y cambiantes posibilidades, el cual, por una parte, tiende a perderse a sí mismo, pero que, por la otra, contiene la posibilidad de recuperarse de su dispersión. La filosofía se convierte, pues, en un eficaz instrumento para la autorrealización de la vida humana. La filosofía no solo construye enormes edificios teóricos y resalta el aspecto del conocimiento; aporta un conjunto de enseñanzas sobre la vida en forma de un saber sapiencial que invita a una transformación de esta: el paso de la ignorancia a la sabiduría, del pecado a la salvación, de la opinión a la verdad, de la impropiedad a la propiedad. En este caso, la filosofía va de la mano de una forma de vida, de una comprensión práctica de la realidad humana que implica cierta sabiduría vital y cierto cuidado por uno mismo.[18] El saber filosófico no solo proporciona un conocimiento teórico puro; también cumple una función consoladora, orientativa, consultiva. De ahí que la filosofía pueda asimismo considerarse como terapia, como antídoto de una cultura decadente como la alemana, magistralmente retratada por Nietzsche, Spengler, Weber, Mann y Heidegger, entre otros. En todos ellos encontramos el programa de una formación humana (Humanitätsbildung), que, con distintos acentos y desde diferentes perspectivas, defiende una educación estética, literaria y filosófica del hombre. El filosofar genuino permite dar a la propia existencia una forma lograda, al igual que el artista imprime una forma bella a su obra de arte.

Desde el punto de vista de una historia de las ideas, el concepto de «formación» (Bildung), que se distingue del de la «educación» (Erziehung) y la «cultura» (Kultur), es un ideal gestado en la época del clasicismo alemán.[19] Autores como Goethe, Schiller, Lessing, Hölderlin, Herder, Schlegel y Humboldt intentan superar el racionalismo de la Ilustración por medio de un programa de educación estética del hombre. El ejemplo más claro lo encontramos en las cartas de Schiller. Las primeras nueve cartas, publicadas en una primera entrega en Die Horen el 25 de enero de 1775, declaran el fracaso de los principios ilustrados. En ellas se trata de dar una nueva forma a la razón más que abandonar su territorio. Su tarea debe estar dirigida fundamentalmente al ennoblecimiento del carácter

humano por medio de la belleza.[20] Pero fue sobre todo Herder quien intentó vencer el perfeccionismo ilustrado mediante el ideal de una nueva Humanitätsbildung. Con él, la formación designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre. El resultado de la formación no puede medirse como en el caso de las ciencias ni se produce a la manera de los objetos técnicos. La formación está sometida a un constante proceso de aprendizaje y cultivo de sí dirigido al desciframiento de uno mismo y al reconocimiento de sí mismo en el otro. La esencia de la formación, por tanto, consiste básicamente en un retorno a uno mismo que comprende un sentido general de la mesura y la distancia respecto de sí.

Esta búsqueda de una formación humana integral queda magníficamente reflejada en la máxima que Nietzsche coloca como subtítulo de su autobiografía Ecce homo: «¡Llega a ser el que eres!» (Werde, der Du bist!). Esta máxima, que se remonta a Píndaro,[21] se halla muy presente en la cultura grecorromana. También Sócrates, Platón, Aristóteles y las escuelas helenísticas universalizaron la máxima pindárica, la cual no se aplica solo al atleta y al militar, al comerciante y al navegante, al político y al terrateniente, sino a cualquier persona cuya vida se interpreta en términos agonísticos, es decir, como agón, como una lucha constante para conseguir una vida lograda conforme a la naturaleza propia de cada individuo.[22] La autorrealización del hombre consiste en atreverse uno mismo a seguir su propia naturaleza. Los estoicos, por ejemplo, utilizan la teoría de la oikesis, de la tendencia que muestra todo individuo a quedarse en su casa (oikos) y si no lo está, la tendencia a regresar a ella. A fin de cuentas, la tarea de «llegar a ser el que eres» equivale a una elección de vida, a una forma de realización que implica dar cumplimiento a una existencia plena en el marco de una inercia natural a caer preso de los excesos, la molicie, los hábitos sociales, las rutinas cotidianas y los rumores. En el fondo, se trata de una lucha contra uno mismo. Y, sin duda, de todas las victorias posibles, la más gloriosa es la que se obtiene sobre uno mismo.

La resolución que invocará Heidegger después en Ser y tiempo se inscribe, en definitiva, en el terreno de la pregunta práctica por el sentido que queremos dar a nuestra existencia, la cual siempre se halla abocada a una doble posibilidad: bien a una existencia impropia, bien a una existencia propia. Aquí se pone de nuevo de manifiesto que la pregunta práctica obliga a la confrontación con uno mismo. Eludir la libertad significa huir de uno mismo. El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un «elegir por sí mismo» que ofrece la

posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser, libre de prescripciones normativas; una apreciación que se halla en sintonía con el fenómeno de singularización que sufre el Dasein ante la angustia que «le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser» (SuZ: 253 / SyT: 212). Existe, por tanto, un ámbito de decisión en que me planteo cómo realizar mi ser.

La misma composición de la obra en dos grandes secciones intenta expresar conceptualmente el hiato existencial en que vive el hombre contemporáneo: en la primera sección se desarrolla una compleja hermenéutica de la cotidianidad que analiza los diferentes modos de extrañamiento y huida de uno mismo, mientras que la segunda propone una hermenéutica de la responsabilidad mediante la cual el individuo toma conciencia crítica de su situación real de desorientación. En ambos casos, Heidegger propone toda una hermenéutica de sí. Al igual que sucede con las filosofías helenísticas y con el Foucault tardío, que desarrollan una hermenéutica de las prácticas de sí paralela a la hermenéutica bíblica, Heidegger presenta primero un diagnóstico completo de los males de la época para luego ofrecer una terapia adecuada.[23] Se trata de reflexionar sobre uno mismo a fin de conocerse en los propios límites, en sus relaciones con los demás, en su trato con el mundo y, en definitiva, en sus posibilidades para diseñar la propia vida según criterios elegidos libre y autónomamente.

La vida está sometida a una prueba constante. Ninguna situación se repite siempre igual. Cada situación vital requiere ser sopesada con calma y analizada por sí misma para ofrecer una respuesta acorde a las circunstancias del momento. Este es, sin duda, el ideal del hombre prudente y sabio retratado por Aristóteles. Y ello explica, en parte, la fascinación que ejerció en el joven Heidegger la lectura de la Ética a Nicómaco, a la que dedicó un encomiable esfuerzo exegético (como muestran sus brillantes interpretaciones del Libro VI en el transcurso de las primeras lecciones del semestre de invierno de 1924 / 25) (cf. GA 19: 21-187).[24] Las pruebas a las que estamos sometidos a diario no forman parte de un determinado período de formación de la persona; por el contrario, se integran en una actitud general ante la vida, se convierten, por decirlo así, en un estilo de vida. Un estilo de vida que encaja muy bien con la metáfora clásica de la navegación, la cual aporta una serie de elementos dirigidos al control y pilotaje de una existencia que flota constantemente en un océano de deseos y tentaciones. La vida no deja de ser un trayecto, es decir, un desplazamiento efectivo de un punto a otro. El desplazamiento implica, a su vez, tener una idea clara del puerto de llegada y, por tanto, precisa de un conjunto de

saberes y técnicas asociadas al pilotaje que se pueden extrapolar fácilmente al destino de nuestra propia existencia. Este modelo del pilotaje —muy próximo al control médico de las enfermedades, a las habilidades militares del guerrero y al gobierno político de la ciudad— está íntimamente ligado a la actividad del gobierno de uno mismo.

Ser y tiempo describe una odisea en la que nos descubrimos a nosotros mismos como temporalidad. La pregunta por el sentido del ser debe comenzar con la pregunta por el sentido de la existencia humana. Ser y tiempo invita al lector a iniciar un viaje de autodescubrimiento y autoanálisis. Desde este punto de vista, la obra magna de Heidegger se parece a otras grandes obras filosóficas, como los Diálogos de Platón, las Meditaciones de Descartes y la Fenomenología del espíritu de Hegel. Parafraseando la sentencia de Nietzsche sobre Así habló Zaratustra, podríamos decir que Ser y tiempo es «un libro para todos y para nadie». Es «para todos» porque descubre las estructuras ontológicas de la existencia humana; no es «para nadie», pues solo unos pocos lectores están preparados para leerlo.[25] Lo que Heidegger dijo de la recepción de la primera Crítica de la razón pura puede aplicarse curiosamente a la recepción de Ser y tiempo en el año de su publicación: «Los contemporáneos [de Kant, J.A.] se hallaron sin ninguna ayuda frente a esta obra, la cual estaba más allá de toda la literatura filosófica conocida por el nivel de su planteamiento, la minuciosa rigurosidad de sus conceptos, la novedad de su lenguaje y la amplia visión de miras de su problemática. A pesar de que no se comprendió en su verdadera intención, generó perturbación y pronto dio pie a un movimiento literario...» (GA 25: 9).

La tarea de autocomprensión a la que apela Ser y tiempo implica una especie de círculo. Ser humano significa interpretarse a sí mismo e interpretar el mundo y, al mismo tiempo, interrogarse por las condiciones de posibilidad de la interpretación misma. Afirmar que debemos saltar en el círculo hermenéutico nos recuerda que Ser y tiempo es solo la expresión formal de un viaje que hemos de emprender para liberarnos de los prejuicios heredados y del saber establecido. Desde este punto de vista, me gusta leer Ser y tiempo como invitación a realizar un viaje interior; un viaje que siempre tiene algo de una odisea plagada de obstáculos y peligros, unos desconocidos y otros conocidos, que debemos sortear con éxito para conducir nuestra vida a buen puerto.

3.

BREVE CRÓNICA DE SER Y TIEMPO

El 5 de agosto de 1925, la Facultad de Filosofía de la Universidad de Marburgo envía al ministro de Asuntos Culturales de Prusia la propuesta encabezada por Heidegger para suceder a Nicolai Hartmann. El 27 de enero de 1926 llega la carta del ministro Becker, en la que se requieren publicaciones de Heidegger para otorgarle la plaza que Hartmann dejaba vacante con su partida a Colonia: «Aunque sean muy apreciados los resultados de la enseñanza del profesor Heidegger, no parece, sin embargo, posible conferirle un puesto de profesor titular en una universidad de la importancia histórica para la filosofía como Marburgo antes de que importantes producciones literarias hayan sido apreciadas por sus colegas, como lo exige un nombramiento de este tipo» (H-J: 190).[26] Pocas semanas después, el Ministerio rechaza el nombramiento. En una carta del 17 de febrero, Heidegger relata lo sucedido a Jaspers: «Hace unos días, el gobierno devolvió la lista haciendo constar que no estoy a la altura de la importancia de la cátedra y pide nuevas propuestas» (H-J: 50). A renglón seguido, Heidegger se lanza a la redacción de Ser y tiempo echando mano del abundante material elaborado para la preparación de sus lecciones.

Tras unos meses de trabajo frenético, el 1 de abril de 1926 se inicia el proceso de impresión de Ser y tiempo,[27] lo que da pie a que el 18 de junio de 1926 la Facultad de Filosofía y Letras de Marburgo escriba nuevamente al Ministerio en Berlín para insistir en el nombramiento de Heidegger: «La universidad se cree autorizada a realizar esta petición puesto que en el intervalo Heidegger ha dado a la imprenta su obra Ser y tiempo» (H-J: 190). Mientras tanto Heidegger trabaja afanosamente en las pruebas de impresión de su tratado. Como recuerda en una carta del 4 de octubre dirigida a su amigo Jaspers: «En mitad del semestre de verano detuve la impresión y, al volver al trabajo, después de un breve reposo, me puse a la tarea de reescribirlo. El trabajo se ha hecho mayor de lo que yo pensé, de modo que ahora tengo que dividirlo en veinticinco pliegos. Debo entregar lo que queda del primer volumen antes del primero de noviembre» (H-J:

54).[28]

Sin embargo, el Ministerio de Berlín vuelve a rechazar la petición del nombramiento de Heidegger, quien rememora este episodio de la siguiente manera: «El editor Max Niemeyer se mostró dispuesto, por mediación de Husserl, a imprimir enseguida los primeros quince pliegos de un trabajo que debía aparecer en el Anuario de Husserl. Al punto se enviaron al Ministerio, a través de la Facultad, dos ejemplares de las galeradas. Pero pasado un tiempo fueron devueltos los pliegos a la Facultad con la observación: “Insuficiente”» (MWPh: 99-100). Heidegger transmitió a Jaspers este nuevo rechazo en un tono francamente lacónico en otra carta, fechada el 2 de diciembre de 1926: «Ayer el decano me informó de que el señor Ministro ha rechazado por segunda vez la propuesta de la Facultad. Lo que preveía ha ocurrido. El asunto me es totalmente indiferente» (H-J: 56).

A pesar de este nuevo desencanto, Heidegger no se desanima y sigue revisando su manuscrito. El 22 y el 26 de diciembre, informa a Jaspers sobre el estado de Ser y tiempo (cf. H-J: 19 y 58, respectivamente). Durante una estancia en Heidelberg a finales del mismo mes en casa de su amigo, este tiene la oportunidad de estudiar a fondo el escrito de Heidegger. La tercera sección de la primera parte, «Tiempo y ser», se evidencia todavía insuficiente, razón por la cual Heidegger toma la decisión de interrumpir la publicación. Pero tras una nueva revisión de los pliegos en febrero y marzo, decide enviar todo el material existente para su impresión final. En abril de 1927 aparece Ser y tiempo. Primera mitad como el volumen VIII de la revista Phänomenologisches Jahrbuch, dirigida por Husserl, y a la vez en tirada aparte en la editorial Max Niemeyer (cf. MWPh, 101). El Ministerio otorgará el nombramiento como profesor titular a Heidegger a partir de octubre de 1927 para cubrir la plaza del recién jubilado Husserl.

4.

UNA OBRA MAESTRA INACABADA

Y LOS MOTIVOS DEL VIRAJE

Prescindiendo de su carácter inconcluso, o quizá precisamente por ello, Ser y tiempo se ha convertido, junto con las Investigaciones filosóficas de Ludwig Wittgenstein, en uno de los libros de referencia del pensamiento contemporáneo. Nos hallamos ante una obra que revolucionó el modo de pensar de la cultura occidental. Desde Samuel Beckett, Paul Celan y Jean-Paul Sartre hasta Michel Foucault y Jacques Derrida, pasando por Hans-Georg Gadamer y Gianni Vattimo, innumerables escritores y pensadores han encontrado en este texto un punto de partida para sus propias aventuras intelectuales. Su innovador acceso al mundo, su nueva concepción de la existencia humana, su original entendimiento del tiempo y la historia, sus agudas interpretaciones fenomenológicas de la angustia y la muerte, de la comprensión y la cotidianidad, así como su implacable destrucción de la historia de la metafísica y su crítica a la filosofía de la conciencia han sido fuente inagotable de inspiración para literatos, artistas, músicos, escritores y filósofos procedentes de las más diversas tradiciones y corrientes de pensamiento. Tanto sus seguidores como sus detractores han acabado por hacer de Ser y tiempo uno de los hitos intelectuales del siglo XX. Al igual que sucede con los grandes terremotos, la obra ha sufrido diferentes réplicas: primero llegó la lectura existencialista de entreguerras, la fenomenología y la teología, después se sumaron la hermenéutica, la teoría crítica y el posmodernismo. El atractivo único de esta obra todavía se deja sentir con fuerza en pleno siglo XXI. ¿Cómo se explica si no la proliferación de traducciones y comentarios en los últimos años? Las recientes traducciones y revisiones dan fe de la actualidad, el significado y la relevancia de Ser y tiempo.[29]

No obstante, algunos críticos consideran el carácter inconcluso de Ser y tiempo como un fracaso.[30] De ser así, no deja de constituir uno de los fracasos

filosóficamente más relevantes y fecundos de la historia de la filosofía. De hecho, el propio Heidegger consideró durante algún tiempo terminar la redacción de Ser y tiempo. La segunda edición de 1929, la tercera de 1931 y la cuarta de 1935 todavía llevan el subtítulo «Primera parte», sin duda, porque el filósofo tenía la intención de acabar la obra. Incluso unos años más tarde, al solicitar el 17 de julio de 1943 un semestre sabático, se esgrime como motivo la necesidad de finalizar un trabajo iniciado tiempo atrás, el cual concierne a «la pregunta fundamental del pensamiento metafísico, cuya exposición está prevista para el segundo volumen de Ser y tiempo».[31] El hecho de que Heidegger no hubiese abandonado aún la esperanza de concluir la obra se confirma, porque el subtítulo «Primera parte», omitido por un error tipográfico en la quinta edición de 1941, fue restablecido después de la guerra en la sexta edición de 1949. Dicho subtítulo fue definitivamente suprimido solo a partir de la séptima edición de 1953, y en su lugar se remitía al curso del semestre de verano de 1935 Introducción a la metafísica. En una carta del 15 de septiembre de 1953, publicada en el semanal Die Zeit, Heidegger justifica la decisión en los siguientes términos:

La Introducción a la metafísica del semestre de verano de 1935 ha sido escogida entre las lecciones de las que desde hace tiempo he programado la publicación porque la considero particularmente adecuada, por su temática, para hacer visible una parte del camino desde Ser y tiempo (1927) hasta las últimas obras publicadas. Por esta razón, la séptima edición de Ser y tiempo, aparecida contemporáneamente en la misma editorial, contiene una referencia a esta Introducción.[32]

Ahora bien, ¿por qué no se concluyó Ser y tiempo? Por una parte, tenemos las explicaciones ofrecidas por su autor y, por la otra, existen razones filosóficas que explican el conocido viraje (Kehre) de su pensamiento a principios de los años treinta.

El propio Heidegger cayó bien pronto en la cuenta de algunas de las aporías a que podía conducir Ser y tiempo, en particular los riesgos de acabar prisionero de un incómodo subjetivismo con respecto al papel del Dasein y la posibilidad de una lectura en clave existencialista y antropológica.[33] En una nota marginal de

su ejemplar personal, Heidegger comenta que en la analítica existenciaria «no se trata de una filosofía existencial» (SuZ: 576, nota a / SyT: 449, nota a) y, posteriormente, en la larga autointerpretación que abre las lecciones del primer trimestre de 1941, vuelve a insistirse en la necesidad de deslindar Ser y tiempo de la filosofía de la existencia de Kierkegaard (GA 49: 26-74). En ese año, Heidegger informa al auditorio de su curso de las circunstancias que le condujeron a interrumpir la publicación de la tercera parte de la primera sección. La decisión se tomó el 29 de diciembre de 1926, justo el día en que se anunció la muerte de Rainer Maria Rilke:

La tercera sección de la primera parte, «Tiempo y ser», se reveló insuficiente durante el proceso de imprenta. La decisión de interrumpir [la tercera sección, J.A.] fue tomada en los últimos días de diciembre de 1926 durante una estancia en Heidelberg con Jaspers, en la que, gracias a amistosas y animadas confrontaciones con las pruebas de Ser y tiempo en mano, vi claro que la elaboración alcanzada hasta entonces de esta importantísima parte (I.3) iba a resultar necesariamente incomprensible. La decisión de interrumpir la publicación fue tomada el mismo día en que nos llegó la noticia de la muerte de R.M. Rilke. (GA 49: 39-40)

El distanciamiento definitivo quedó documentado en la famosa Carta sobre el «humanismo» (1946), donde se apunta a la necesidad de un viraje en su pensamiento para dar razón del paso de la ontología fundamental de Ser y tiempo al pensamiento del ser entendido como acontecimiento apropiador (Ereignis).

Concebir y compartir de un modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar Ser y tiempo no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, «Tiempo y ser». Ahí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance y tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. (BH: 326)

Algunos años más tarde, cuando tras la guerra retome el contacto con Hannah Arendt y le cuente el camino recorrido entretanto, dejará otro valioso testimonio autocrítico. En una carta del 6 de mayo de 1950 se dice:

Me di cuenta de que la analítica del Dasein todavía constituye un continuo andar por una cresta, donde existe tanto la amenaza de caer hacia el lado de un subjetivismo modificado como hacia el otro lado de la alétheia aún impensada, la cual sigue siendo del todo inaccesible desde el pensamiento metafísico. Solo lo conseguí en 1935, después de que me liberara internamente del año del rectorado y recuperara poco a poco las fuerzas. Luego hubo otro empuje en 1937 / 38 [años de intenso trabajo en los Aportes a la filosofía], cuando vi claramente la catástrofe de Alemania y de esa carga irradiaba una presión que me hizo pensar con más libertad y tenacidad a partir de las cosas mismas. (H-A 1998: 104)

Sin embargo, independientemente de la autointerpretación del propio Heidegger, la razón del giro se encuentra de alguna manera en Ser y tiempo.[34] El punto crítico se alcanza a la hora de abordar el problema de la finitud y la facticidad del Dasein, un problema que por su propia dinámica rebasa la analítica existenciaria. Heidegger se pregunta si la tematización del Dasein, entendido como un ente que se proyecta hacia el futuro y su límite irrebasable de la muerte, no debería incluir también la cuestión de su procedencia para ofrecer un análisis completo.

Es posible que el cuestionamiento relativo a la integridad del Dasein haya alcanzado una auténtica claridad ontológica. Es posible que la pregunta haya encontrado incluso su respuesta en virtud de la orientación al estar vuelto hacia el fin. Pero la muerte no es sino el «término» del Dasein o, dicho formalmente, uno de los términos que encierra la integridad del Dasein. El otro «término» es el «comienzo», el «nacimiento». El todo lo que buscamos no es otra cosa que el ente que se despliega «entre» el nacimiento y la muerte. De esta manera, la orientación tomada por la analítica, a pesar de su tendencia al estar-entero

existente, y de la genuina explicación del modo propio e impropio del estar vuelto hacia la muerte, ha sido hasta este momento «unilateral». El Dasein fue tematizado tan solo en cuanto existe, por decirlo así, «hacia delante» y deja «tras de sí» todo lo sido. No solo quedó sin consideración el estar vuelto hacia el comienzo, sino, además y sobre todo, el extenderse del Dasein entre el nacimiento y la muerte. (SuZ: 493 / SyT: 389-390).

La cuestión de la procedencia del Dasein pone en entredicho que este pueda alumbrar la dimensión que precisamente lo posibilita y condiciona. ¿Cómo es posible tematizar el ser sin hacer del Dasein, aunque sea un ente privilegiado, el punto arquimédico que se absolutiza a sí mismo y posibilita toda apertura? Se plantea aquí el problema de la historicidad y la historia del Dasein.

Poco a poco, Heidegger abandona la pretensión de ofrecer una explicación sistemática del sentido del ser en general a favor de un análisis retrospectivo de la historia de la metafísica, o lo que el propio autor llama la «historia del ser» (Seinsgeschichte). Esto se expresa en un desmontaje crítico de la historia de las interpretaciones que han dominado y guiado el pensamiento occidental desde la Antigüedad griega. La cuestión del ser ya no responde tanto a la pregunta por su sentido como a una experiencia (Erfahrung), a un estado de ánimo fundamental (Grundstimmung) como el asombro, el sobrecogimiento, incluso a un vago sentido de temor y estremecimiento.

El viraje aquí en ciernes empieza a cristalizar en las lecciones de los comienzos de la década de 1930: «La conferencia De la esencia de la verdad, que fue pensada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener cierta visión del pensar del giro que se produce en Ser y tiempo a “Tiempo y ser”» (BH: 326).[35] Por una parte, Heidegger sigue trabajando con los conceptos de Ser y tiempo, pero, por otra, en especial tras el intermedio del rectorado, se abre la nueva visión de la historia del ser como acontecimiento apropiador (Ereignis). El tránsito de la perspectiva ontológico-transcendental de Ser y tiempo a la onto-histórico se consuma en el curso de verano de 1935, Introducción a la metafísica, y se articula en toda su complejidad terminológica y temática en las Contribuciones a la filosofía (1936 / 38). En una nota autobiográfica de 1937, Heidegger se remonta precisamente a principios de 1932 y es muy explícito con respecto a que «estos “comienzos” no quieren “poner término a” Ser y tiempo, sino que todo el planteamiento es fijado de un modo mucho más originario» (GA

66: 424).

Desde la soledad de la cabaña de Todtnauberg en septiembre de 1932, Heidegger escribe a su amiga Elisabeth Blochmann que «ya se están haciendo especulaciones y discursos sobre el hecho de que estaría escribiendo Ser y tiempo II. Está bien así. De todos modos, dado que Ser y tiempo I ha sido para mí un camino, que me ha llevado a alguna parte pero que ahora no está siendo recorrido y se encuentra ya recubierto de maleza, no puedo de ninguna manera escribir Ser y tiempo II» (H-B: 54).[36] Sin duda, todo un manifiesto que explica bien a las claras la necesidad de superar el planteamiento inicial de Ser y tiempo para alcanzar una comprensión más primordial del anónimo acontecimiento del ser. En una nueva carta a Blochmann del 20 de diciembre de 1935, se confirma el arranque de un nuevo inicio:

Se multiplican las páginas en una carpeta titulada: «Crítica a Ser y tiempo». Poco a poco, comprendo este libro, del que concibo ahora el problema con mayor claridad; veo la gran imprudencia que en él se esconde, pero quizá sea necesario realizar «saltos» semejantes para llegar al gran salto. Ahora se trata tan solo de plantear de nuevo la misma pregunta, de un modo mucho más originario y mucho más libre de todo lo contemporáneo, académico y erudito. (H-B 1989: 87-88)

Durante los años siguientes, como sabemos, se ocupará de la redacción de las Contribuciones a la filosofía, que pueden considerarse como un nuevo intento de culminar el replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser emprendido en Ser y tiempo. La clásica división de la filosofía heideggeriana en dos etapas desfigura el sentido mismo de la trayectoria de su pensamiento. El peligro de reducir el primer Heidegger a Ser y tiempo y a su proyecto de una analítica existenciaria supone olvidar que esta obra se pensó como un proyecto filosófico del que la mencionada analítica era solo una parte. El planteamiento mismo de la pregunta por el sentido del ser va más allá de Ser y tiempo. La pregunta por el ser (Seinsfrage) es la pregunta fundamental (Grundfrage) en que se enmarca toda la obra heideggeriana.

La mistificada Kehre («viraje», «vuelta», «giro») debe entenderse como una

vuelta de tuerca y no como un cambio de dirección que diera entrada a la poesía, a la crítica de la técnica, a la mística y al arte. Esa vuelta ya está de alguna manera articulada en el desarrollo de Ser y tiempo. El cambio determinante consiste en el abandono de la perspectiva horizontal-transcendental en que se mueve la ontología fundamental, pero el planteamiento central sigue en pie en la perspectiva ontohistórica de un modo más originario y radical.[37] Por ello, quizá resulte más adecuado hablar de un Heidegger que no cesó de reiterar la cuestión filosófica fundamental, es decir, la cuestión del ser en su doble juego de ocultamiento y desocultamiento, de donación y retracción. En una breve retrospectiva acerca de su propio camino filosófico, redactada entre 1937 y 1938 con el título Mi camino hasta ahora, el mismo autor reconoce que Ser y tiempo es el primer intento de pensar a fondo la pregunta por el sentido del ser desde la perspectiva de una ontología de la vida humana:

Esta ontología no se concibió como un tratado «regional» de la pregunta por el hombre, sino como fundamentación de la pregunta por el ente en cuanto tal, como una confrontación al mismo tiempo con el inicio de la metafísica occidental que arranca con los griegos. (GA 66: 413)

Los esfuerzos de la década posterior a la publicación de Ser y tiempo tan solo muestran la dificultad de pensar la verdad del ser y su relación con el Dasein de una manera totalmente nueva desde la perspectiva de la historia del ser.

5.

HISTORIA DE UNA GÉNESIS COMPLEJA

5.1

AÑOS PREVIOS DE ARDUO TRABAJO

Ser y tiempo apareció en la primavera de 1927, en un primer momento como volumen VIII de la revista Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, fundada y editada por Edmund Husserl en colaboración con Max Scheler, Moritz Geiger, Adolf Reinach y Alexander Pfänder.[38] Se trata de la primera gran publicación de un profesor de treinta y siete años que ya contaba con una reconocida fama entre sus estudiantes, lo que pronto hizo que circulara el rumor de la existencia de un rey oculto de la filosofía.[39] Sus años previos como profesor en Friburgo y Marburgo consolidaron su prestigio docente y revelan una producción filosófica asombrosa, como muestran las más de cinco mil páginas de los cursos de ese período. Frente a la enorme riqueza textual y agudeza interpretativa de dichos cursos, Ser y tiempo aparece casi como una obra menor. Hoy en día ya puede afirmarse a la luz del material disponible que Ser y tiempo retoma muchos de los estímulos filosóficos de Friburgo y condensa la esencia del período de Marburgo. De ahí que las lecciones y conferencias publicadas en el marco de la Gesamtausgabe se conviertan en una lectura prácticamente imprescindible para profundizar en muchos de los temas que solo se abordan de manera tangencial, esporádica y esquemática en Ser y tiempo.

Por citar algunos ejemplos, tenemos los casos de: a) los análisis del movimiento de caída en el uno que se remontan a la tentatio y dispersio agustinianas y las reflexiones llevadas a cabo a propósito del tiempo kairológico realizadas en las lecciones de 1921, Fenomenología de la vida religiosa; b) la influencia aristotélica en la determinación práctica del Dasein como cuidado ampliamente documentada en sus interpretaciones de la Retórica y la Ética a Nicómaco de los cursos de 1924 y 1924 / 25; c) el fenómeno de la verdad condensado en el parágrafo 44 de Ser y tiempo que se analiza con profusión en las lecciones de 1925 / 26 Lógica. La pregunta por la verdad; d) la discusión con Dilthey que resume los resultados del tratado de 1924, El concepto de tiempo, y de las Conferencias de Kassel, de 1925, y e) el caso del escueto parágrafo 7 y su definición del término «fenomenología» que resume una larga confrontación con la fenomenología husserliana que se inicia en los cursos de 1919, La idea de la

filosofía y el problema de la concepción del mundo, se prolonga en las lecciones del semestre de invierno de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica, y que se consuma en la extensa crítica inmanente de los Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, de 1925.

Todas estas lecciones previas arrojan nueva luz y permiten comprender mejor Ser y tiempo, un libro que, como vemos, posee una larga y rica historia previa. ¿Cuál es, sin embargo, la historia del itinerario filosófico de un joven profesor que allá por 1919 andaba a la búsqueda de una renovación profunda de la filosofía y que inmediatamente después de la publicación de Ser y tiempo saltó a la fama internacional?

5.2

LOS EJES DEL ITINERARIO FILOSÓFICO

DEL JOVEN HEIDEGGER

Los primeros años que Heidegger ejerce como profesor en la Universidad de Friburgo nos presentan a un pensador inconformista e inquieto, empeñado en dotar a la filosofía de un sentido nuevo. En el período entre 1919 y 1923, se va fraguando un pensamiento profundamente original, en tensión constante y fructífera con la tradición teológica, con la filosofía académica del neokantismo, la hermenéutica, las diversas corrientes de la filosofía de la vida y, sobre todo, con la filosofía práctica de Aristóteles y la fenomenología de Husserl. Desde esta perspectiva, puede afirmarse que el programa filosófico del joven Heidegger queda esencialmente fijado a partir de los primeros cursos de Friburgo. La publicación de las lecciones de esta etapa permite hoy en día reconstruir con mayor exactitud su temprano itinerario filosófico. Nos referimos, en concreto, a las lecciones del semestre de posguerra de 1919, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, y a las del semestre de verano de ese mismo año, Fenomenología y filosofía transcendental de los valores, a los cursos del semestre de invierno de 1919 / 20, Problemas fundamentales de la fenomenología, y a los del semestre de verano de 1920, Fenomenología de la intuición y de la expresión. Asimismo, dos escritos de la misma época, Observaciones de la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers (1919-1921) y el llamado Informe Natorp (1922), permiten ilustrar y sustentar definitivamente una tesis de continuidad en el pensamiento del joven Heidegger, al menos hasta la aparición de Ser y tiempo, y, de paso, romper así con el hechizo de una obra sin historia previa. Precisamente, la posibilidad de disponer de toda esta nueva base textual ha despertado el interés de los estudiosos por la obra temprana de Heidegger, como muestra la avalancha de investigaciones aparecidas en estos últimos años.[40]

Para nosotros, estas lecciones de juventud de Friburgo (1919-1923) y, por extensión, las de Marburgo (1924-1928) deben leerse desde el horizonte de Ser y tiempo como un camino que desemboca en esta obra clave. El mismo Heidegger

lo dejó claro en su conocido texto retrospectivo Mi camino en la fenomenología:

El camino del pensar acabaría siendo más largo de lo que yo sospechaba y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos. Los primeros cursos de Friburgo y luego de Marburgo muestran el camino de un modo solo indirecto. (MWPh: 87).

En este sentido, la paulatina edición de todas estas lecciones en el marco de la Gesamtausgabe tiene el mérito de mostrar cómo las reflexiones heideggerianas trazan un itinerario filosófico tremendamente original, cuyas diversas etapas no se pueden considerar de forma aislada.[41] Aquí podemos hablar de un auténtico camino del pensar (Denkweg), en el que van entrando en juego los elementos primordiales del pensamiento heideggeriano.

De manera esquemática, las lecciones que inauguran la actividad académica de Heidegger en plena posguerra se plantean el reto de elaborar un nuevo concepto de la filosofía. Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿cómo es posible aprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin caer víctima del lenguaje reflexivo de la tradición filosófica? La respuesta es contundente: hay que suspender la primacía de la actitud teorética y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físico-matemáticas imperante desde Descartes hasta Husserl. El resultado de esta tarea de lento y sistemático escrutinio de las estructuras fundamentales de la vida humana se plasma en la década de los años veinte bajo diferentes nombres: en 1919, se habla de una ciencia originaria de la vida; en 1922, de una ontología fenomenológica de la vida fáctica; en 1923, de una hermenéutica de la facticidad; en 1925 y en 1927, de una analítica existenciaria del Dasein; en 1928, de una metafísica del Dasein. He ahí el núcleo en torno al cual gira el quehacer filosófico del joven Heidegger hasta la publicación de Ser y tiempo: mostrar fenomenológicamente las diferentes formas de ser del Dasein para desde ahí aprehender el sentido del ser desde el horizonte de la historicidad y la temporalidad. Más que establecer un sistema de la vida, más que señalar la existencia de una nueva realidad, se trata de pensar la vida y su historia como el mar en que ya se está navegando. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo es histórico, pero no lo viven como tal.

Puede afirmarse, pues, que la pregunta que vertebra el pensamiento de este primer Heidegger es la de la cuestión por el sentido mismo de la vida fáctica, como lo atestigua el currículo que redactó en 1922 para optar a una plaza de profesor titular en la Universidad de Gotinga: «Las investigaciones que sustentan la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica» (GA 16: 44).

La vida humana y su comprensión del ser son los ejes articuladores de la obra temprana de Heidegger. El calidoscopio de referencias filosóficas que encontramos en esta fructífera etapa da una imagen bastante fidedigna de la genealogía de esa pregunta y de los requisitos metodológicos necesarios para desarrollarla con éxito.

De esta manera, el intento heideggeriano de aprehender la realidad primaria de la vida humana pasa por dos decisiones fundamentales. En primer lugar, una decisión eminentemente metodológica, que ya en los cursos universitarios de 1919 lo lleva al desmontaje crítico de la historia de la metafísica y a una transformación hermenéutica de la fenomenología de Husserl. En segundo lugar, una decisión temática, que en los primeros años de Friburgo desemboca en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana.[42] Precisamente, la pregunta por el sentido del ser de la vida ateorética y arreflexiva proporciona el punto de partida y facilita el hilo conductor de la cuestión por el sentido del ser en general. A partir de este planteamiento y una vez completada metodológicamente la hermenéutica fenomenológica del Dasein, vemos que la pregunta por el ser va adquiriendo cada vez mayor protagonismo en las lecciones de Marburgo hasta convertirse en el tema central de Ser y tiempo. Los cursos previos a la magna obra muestran que esta no surge de la nada, como solía afirmarse antes de disponer de todo este riquísimo y extraordinariamente interesante material documental. Las lecciones del período de Friburgo (1919-1923) y, sobre todo, las del período de Marburgo (1924-1928) nos permiten hoy en día trazar la genealogía del pensamiento heideggeriano y reconstruir con gran precisión la génesis y el complejo proceso de elaboración de Ser y tiempo (1927).

5.3

DEL SER DE LA VIDA FÁCTICA AL SER EN GENERAL

Ser y tiempo arranca con el firme propósito de una «elaboración concreta de la pregunta por el sentido del "ser"» (SuZ: 1 / SyT: 23). Pero ¿qué se entiende realmente por «ser»? ¿Por qué es tan urgente y necesario replantear la pregunta acerca de su sentido? Una respuesta adecuada a estos interrogantes solo se consigue tomando en consideración la discusión heideggeriana con la tradición filosófica. La aceptación ciega y acrítica del significado del ser transmitido por la tradición es la principal responsable del olvido sistemático en que ha caído esta cuestión fundamental para el pensamiento. La filosofía moderna de la subjetividad solo ha contribuido a agudizar esta situación hermenéutica de olvido, a partir de la cual se justifica la necesidad de un replanteamiento radical que se remonta a los orígenes de la filosofía griega.

Fue Aristóteles quien, basándose en Parménides, formuló la cuestión: ¿qué es el ente?, o más exactamente: ¿qué es el ente en cuanto ente? Sin embargo, esta forma de preguntar pone en circulación un modo determinado de comprender el sentido del ser a partir del ente. Por «ente» se entiende todo aquello que es. En este sentido, la piedra, la planta, el animal y el hombre son entes. Al definir el ente como aquello que es, lo hacemos desde el horizonte de una comprensión previa.

¿De qué se ocupará entonces la filosofía, si no es precisamente del ente, de lo que es, así como del ente en general? [...] ¿Qué puede haber además de la naturaleza, la historia, Dios, el espacio, el número? De todas y cada una de estas cosas decimos, aunque en diferente sentido: es. Las llamamos ente. Al referirnos a ellas, tanto teórica como prácticamente, nos comportamos de un modo u otro respecto de un ente. [...] En definitiva, hay algo que tiene que haber para que se nos haga accesible el ente como ente y podamos comportarnos respecto de él, algo que, sin duda, no es, pero que debe haber para experimentar y comprender algo como el ente. Somos capaces de comprender al ente como tal solo si

entendemos algo como el ser. Si no comprendiéramos, aunque fuera de modo tosco e impreciso, lo que significa realidad, lo real permanecería para nosotros oculto. [...] Debemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos dé un mundo que es, para existir en él y para que nuestro propio Dasein que es pueda ser. Hemos de poder comprender la realidad antes de toda experiencia de lo real. Esta comprensión de la realidad o, en el sentido más amplio, del ser, es en un sentido determinado anterior respecto de la experiencia del ente. (GA 24: 13-14)

Este nivel último e irreductible de realidad que trasciende todo lo inmediatamente dado recibe el nombre de «ser».

Sin embargo, ¿es posible representarse algo así como el ser? Al intentarlo quedamos perplejos. La filosofía de Heidegger gira precisamente en torno al reconocimiento de que el ser no puede tematizarse, es decir, que no es un objeto de estudio del que pudieran enunciarse sus propiedades. El ser no es ningún ente y, por tanto, ningún objeto que pueda ser representado. Media entre ellos una diferencia ontológica insalvable. Tampoco puede definirse. Hay que remontarse a la precomprensión que el ser humano ya siempre tiene del ser. Así pues, solo queda la alternativa de mostrarlo partiendo de la experiencia ontológica que acabamos de evocar. El ser está de algún modo dado en todo ente. El ser suministra la comprensión que se halla presente en cada comportamiento respecto del ente. Pero comportarse respecto del ente es propio de un ente determinado que somos nosotros mismos, el ser humano, el Dasein. El ente que pregunta deviene así el objeto mismo de la pregunta.

Y, por otra parte, ¿cómo hay que entender al hombre en su relación con el ser? ¿Como zoon logon echon, animal rationale, espíritu, sujeto, autoconciencia? Heidegger rechaza todas estas concepciones del ser humano porque fundan sus diferentes modos de acceso a las cosas en la percepción sensible y la razón; en otras palabras, porque comprenden la realidad de las cosas existentes en el mundo exclusivamente desde el prisma de la teoría. Reprocha a la tradición antigua y moderna no haber distinguido con claridad la esencia del hombre de la esencia de las cosas, al punto de haber determinado de forma categorial al ser humano como algo existente ahí delante. Su innovadora propuesta de comprender al hombre como un ente caracterizado por el cuidado (Sorge) subraya la relación primariamente práctica que aquel establece con la realidad en

el contexto de sus proyectos limitados de acción como ser finito, histórico y temporal. Desde esta perspectiva, el Dasein se entiende como un proyecto arrojado (geworfener Entwurf) y ya no como un ser racionalmente transparente, soberano y autónomo. Esta nueva concepción del «sujeto» humano es lo que separa a Heidegger de la tradición filosófica. A la naturaleza de este Dasein pertenece la existencia y la posibilidad de comprender el ser. En esta comprensión del ser inherente al Dasein encontramos un terreno de manifestación del ser en general. La pregunta por el ser remite de forma indefectible al hombre. Solo desde la íntima copertenencia de ser y Dasein resulta viable tal pregunta.

El Dasein no es tan solo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein. (SuZ: 16 / SyT: 35)

A partir de este hecho, se hace evidente que el Dasein presenta un modo de acceso señalado al ser.

En última instancia, el hecho de que en nuestro comportamiento cotidiano y prefilosófico distingamos sin mayores dificultades entre útiles, artefactos, objetos naturales, estados de cosas y contextos de acción responde a que nos movemos siempre y en cada caso en una atemática comprensión previa de sus respectivos modos de ser. Terminológicamente, Heidegger identifica el Ahí (Da) con esta precomprensión del estado de abierto del ser en general. Por ello, el ser humano recibe el nombre de «ser-ahí», de «Dasein», porque en su existencia fáctica y concreta (Da) se manifiesta el ser (Sein). El hombre está ahí, en la apertura del mundo, pero está ahí como el ahí del ser, como el lugar óntico donde el ser se revela, como el ente privilegiado en que el ser adviene a la luz.

Ahora bien, dado que los modos de manifestación de ese ahí son diversos y varían según la situación y los intereses de cada cual, la pregunta por el ser se interesa por la unidad del sentido de esas múltiples modalidades de ser.

«Sentido» significa aquí el horizonte transcendental desde el que comprendemos en cada caso el ser del ente. El sentido es como el trasfondo de un cuadro o la melodía que acompaña a una canción: el trasfondo y el acompañamiento raramente llaman nuestra atención, pero son los que proporcionan el marco general que permite ver un cuadro o escuchar una canción. Este nexo entre sentido del ser y Dasein resulta decisivo a la hora de plantear correctamente la pregunta fundamental acerca del ser. Si el sentido del ser en general está de algún modo «dado» en la comprensión del ser del Dasein existente, surge de inmediato la necesidad de realizar un primer análisis preparatorio de la constitución ontológica de ese Dasein.

De este modo, puede afirmarse que la pregunta que en verdad atraviesa el pensamiento del joven Heidegger es aquella por el sentido del ser de la vida humana. La vida humana y su comprensión previa del ser constituyen las arterias que alimentan su obra temprana. La riqueza de referencias que pueden encontrarse en esta fructífera etapa docente del pensador ofrece un cuadro muy fidedigno de la genealogía de esa pregunta y de los diferentes requisitos metodológicos para abordarla con garantías.

En los primeros cursos de Friburgo, el problema del ser emerge en el ámbito de la investigación fenomenológica sobre la facticidad de la vida. No se trata de pensar el ser a la manera de la metafísica clásica, sino de comprenderlo como el ser en cada caso mío. ¿Cómo se pasa de la problemática particular del ser de la vida fáctica al problema del ser en general? Esta cuestión, bastante confusa en el contexto de reflexión germánica de posguerra, se abordó principalmente en el ámbito de la teología. Basta pensar en los libros de Ferdinand Ebner La palabra y las realidades espirituales (1921) y de Franz Rosenzweig La estrella de la redención (1921).[43] En las reflexiones heideggerianas de este período —como señala Fabris—, este motivo emerge en la reseña redactada entre 1919 y 1921 a propósito de la publicación de la Psicología de las concepciones del mundo, de Karl Jaspers, justo en el momento en que Heidegger se encuentra enfrascado en una interpretación fenomenológica de la vida fáctica a partir de los documentos protocristianos y en un replanteamiento simultáneo del problema del ser como uno de los temas de fondo de la filosofía griega y medieval.[44]

Dicho de otro modo, el procedimiento heideggeriano puede examinarse desde dos perspectivas complementarias. Por una parte, la profundización en la temática de la vida fáctica, que obliga a crear nuevos instrumentos hermenéuticos y metodológicos y, por la otra, esa misma profundización implica

una destrucción de la ontología tradicional para adaptarse a las exigencias del nuevo análisis propuesto por Heidegger. Este proyecto, consistente en un análisis concreto de la vida acompañado de una discusión crítica de los presupuestos metafísicos, se encuentra articulado en el último curso de Friburgo de 1923 con el título Ontología, que el filósofo matiza con el subtítulo Hermenéutica de la facticidad. Heidegger resume los motivos presentes en sus investigaciones hasta ese momento en los siguientes términos: «Facticidad es el nombre que designa el carácter de ser de "nuestro" existir "propio". Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada caso en cuanto que en su carácter de ser existe "aquí" por lo que atañe a su ser» (GA 63: 7). Esta tarea, que sigue el hilo conductor de la pregunta por el ser (Seinsfrage), se desarrolla durante el período de Marburgo a través de una densa confrontación con autores del pensamiento antiguo (Heráclito y Parménides, Platón y Aristóteles),[45] de la Escolástica (Tomás de Aquino y Francisco Suárez)[46] y de la filosofía moderna y contemporánea (Descartes, Husserl, Kant y Leibniz)[47], que anticipa muchos de los análisis de Ser y tiempo. En esos años va agudizándose la distinción entre las ciencias positivas que se ocupan simplemente de los entes y la filosofía como ciencia que estudia el ser. La filosofía tiene como objeto de estudio única y exclusivamente el ser, nunca el ente; pero, por otra parte, el ser es siempre ser del ente. En esta extraña discordancia es donde se manifiesta el sentido ontológico de la diferencia.

El joven Heidegger dedicó varios años de investigación a esta tarea, durante los cuales, como es sabido, no publicó nada.[48] Los doce años de silencio que van de 1915 a 1927 deben verse como una etapa de trabajo en solitario en su laboratorio filosófico, es decir, como una lenta y sólida preparación de cara a un planteamiento expreso de la pregunta por el sentido del ser: en el período de juventud, esta pregunta se elabora a partir del modo de ser de la vida fáctica; en el Heidegger posterior, se adopta la perspectiva del acontecimiento apropiador (Ereignis). En otras palabras, la pregunta por el ser se despliega desde dos perspectivas: por una parte, desde la de la ontología fundamental y, por la otra, desde la del pensamiento del acontecimiento histórico del ser. La primera se concreta en Ser y tiempo (1927), mientras que la segunda se plasma en Contribuciones a la filosofía (1936-1938).

5.4

PRINCIPALES APORTACIONES DE

LOS PERÍODOS DE FRIBURGO Y MARBURGO

En una conocida nota de Ser y tiempo, Heidegger señala que «el autor se permite recordar que desde el semestre de invierno de 1919 / 20 ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la “hermenéutica de la facticidad” del Dasein» (SuZ: 97a/ SyT: 99a). Y años más tarde, en De camino al lenguaje, añade que «hasta donde yo recuerdo, utilicé por primera vez esta denominación [hermenéutica de la facticidad, J.A.] en un curso ulterior, en el verano de 1923. Por esa época comencé los borradores de Ser y tiempo» (US: 95). Estas reminiscencias de tono autobiográfico y otras similares, avaladas ahora por la publicación de las lecciones de juventud, muestran un innegable grado de continuidad en las reflexiones heideggerianas previas a la publicación de Ser y tiempo; unas reflexiones —como ya hemos señalado— que temáticamente siempre acaban desembocando en la pregunta por el sentido del ser de la vida fáctica y que metodológicamente implican una reinterpretación hermenéutica de la fenomenología. En su ensayo autobiográfico Mi camino en la fenomenología escribe:

Mientras me iniciaba desde 1919 en el ver fenomenológico, aprendiendo y enseñando en la cercanía de Husserl, al mismo tiempo que experimentaba en el seminario una comprensión transformada de Aristóteles, mi interés se decantó nuevamente hacia las Investigaciones lógicas, sobre todo hacia la investigación sexta de la primera edición. La diferencia entre intuición sensible y categorial puesta aquí de relieve me hizo descubrir el alcance que tenía para la determinación del «significado múltiple del ente». (MWPh: 86)

Cabe, pues, hablar de un programa filosófico de juventud articulado con claridad en torno a una unidad temática y una postura metodológica muy bien definidas

en los períodos de Friburgo y Marburgo, que se plasmará en todo su esplendor con la publicación de su obra magna.[49] No se trata de etapas evolutivas independientes unas de otras, sino de un camino que, con sus propios recovecos, desemboca al final en el claro de Ser y tiempo.

Un rápido vistazo a los índices de los diferentes volúmenes de las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) y de Marburgo (1924-1928) pone de relieve que el fenómeno de la vida desempeña un papel fundamental en la obra temprana de Heidegger. Sus interpretaciones fenomenológicas de la mística medieval, las epístolas paulinas, la experiencia fáctica de la vida en Agustín y de la filosofía práctica de Aristóteles reflejan una clara tendencia a rastrear las huellas de la existencia en su inmediatez y conducen al joven Heidegger a una profunda confrontación filosófica con Rickert, Natorp, Windelband, Dilthey y, sobre todo, con Aristóteles, Kant y Husserl.

Sus primeros escritos académicos se mueven de forma parcial en la órbita neokantiana de Rickert. Sin embargo, frente a la tradicional ceguera que el sujeto de conocimiento muestra hacia su propio mundo de la vida, encontramos en su disertación La doctrina del juicio en el psicologismo, de 1913, un creciente interés por el horizonte de sentido tácitamente presupuesto en toda actividad cognoscitiva. La teoría del cono-cimiento —opina Heidegger— nunca ha prestado atención a la realidad directamente vivida, a la apertura previa de sentido del mundo. A lo largo del escrito de habilitación, La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto, de 1915, se insiste en repetidas ocasiones en la capacidad del hombre para desenvolverse práctica y efectivamente con las categorías universales. La realidad humana, en la medida en que pertenece a un determinado mundo histórico, rebasa cualquier intento de ordenamiento lógico y encasillamiento conceptual. Este cambio de perspectiva abre el camino hacia una fenomenología entendida en términos de ciencia originaria de la vida; una fenomenología que empieza a tomar cuerpo justo en los primeros años de actividad docente en Friburgo, en particular en las lecciones de 1919, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, y las de 1919 / 20, Problemas fundamentales de la fenomenología.

Esta irrupción de la esfera de la vida se intensifica a principios de los años veinte. En las lecciones de 1920 / 21, Fenomenología de la vida religiosa, se ahonda en el análisis de las formas de comportamiento de la vida fáctica y se trata de fijar sus estructuras ontológicas. En opinión de Heidegger, la experiencia fáctica de la existencia en el cristianismo primitivo encarna un paradigma

histórico para una fenomenología de la vida como la que empieza a elaborarse en la primera etapa de Friburgo. El interés fenomenológico por la experiencia religiosa del cristianismo es sobre todo filosófico, es decir, no nace de una relación de fe, sino de una realización paradigmática de las posibilidades de la experiencia fáctica de la vida. Sus interpretaciones del fenómeno de la parousía en las epístolas paulinas, la cura agustiniana, la teología de la cruz de Lutero y la rehabilitación de la experiencia religiosa en Schleiermacher son buena muestra de ello. Desde la óptica de la analítica de la existencia de Ser y tiempo, estas lecciones anticipan algunas de las estructuras y tendencias fundamentales del Dasein, tales como la caída, el uno, las habladurías, la conciencia, el cuidado y la experiencia kairológica del tiempo. En todas estas interpretaciones se repite la idea de que la vida humana responde a un constante proceso de realización histórica y, por tanto, temporal. Tiene un carácter dinámico y sus modos de comportamiento responden primordialmente a formas prácticas de relacionarse con el mundo.

Precisamente en esta dirección se mueven la posterior asimilación y radicalización heideggerianas de la filosofía práctica de Aristóteles. Las lecciones del semestre de 1921 / 22, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, y el Informe Natorp, de 1922, así como las lecciones del semestre de verano de 1924, Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, y, en especial, las del semestre de invierno de 1924 / 25, Platón: «El sofista», ofrecen una panorámica excelente y ampliamente documentada de su relectura en clave ontológica de pasajes de la Metafísica, la Física y, sobre todo, la Ética a Nicómaco. La experiencia directa del mundo, opina Heidegger en sintonía con el concepto aristotélico de la prâxis, es la fuente de todo conocimiento. De ahí que la ontología de la vida humana deba partir del trato que establecemos en cada caso con las cosas, las personas y nosotros mismos. Una lectura fenomenológica de la Ética a Nicómaco nos muestra que la filosofía hunde sus raíces en la actividad humana.

Y para llevar a cabo ese intento de tematización de la vida humana se precisa de un método de análisis adecuado que permita acceder a la realidad primaria de la vida fáctica y articularla por medio de conceptos filosóficos, sin caer en las redes de la objetivación propia de la actitud teorética y reflexiva. Ello conduce a Heidegger a una profunda y larga confrontación con la fenomenología de Husserl, la cual desemboca en la conocida transformación hermenéutica de la fenomenología. Todo este esfuerzo por repensar la fenomenología, como veremos enseguida, va encaminado en última instancia a lograr un acceso

inmediato y directo a la vida: un esfuerzo que primero se concreta en la filosofía entendida como ciencia originaria de la vida (1919), luego como ontología fenomenológica del Dasein (1922), un año más tarde como hermenéutica de la facticidad (1923) y, finalmente, como analítica existenciaria (1925 y 1927). Se trata, en definitiva, de desplegar todas las posibilidades de la fenomenología tomando como punto de partida el anclaje en la vida fáctica para, desde ahí, repensar el sentido del ser. Hablar, pues, de una transformación hermenéutica de la fenomenología implica hablar también de una transformación ontológica. La fenomenología de Husserl, confinada a la investigación de los actos constitutivos de la conciencia transcendental, se reorienta en Heidegger hacia la cuestión del ser, por lo que se convierte en ontología fenomenológica.

En definitiva, si uno relee Ser y tiempo desde la perspectiva de los problemas abordados por Heidegger tanto en el período de Friburgo como en el de Marburgo, puede afirmarse que esta obra es el resultado de la fusión de tres motivos fundamentales: la facticidad histórica de la vida humana, la influencia de Aristóteles y la confrontación con la fenomenología husserliana. En otras palabras, el interés por algunos aspectos particularmente significativos de la vida cristiana y la reiterada profundización en el pensamiento griego, muy en especial en la filosofía aristotélica, en sinergia con una profunda transformación del sentido y de la función de la fenomenología constituyen, sin duda alguna, los tres motivos dominantes en las reflexiones heideggerianas previas a la redacción de Ser y tiempo.

5.4.1

El período de Friburgo (1919-1923):

la filosofía como ciencia originaria de la vida

En los primeros años en que Heidegger ejerce como joven profesor en la Universidad de Friburgo, se combinan de una manera realmente fructífera su densa formación teológica, el interés por temas clásicos de la ontología y la discusión con las principales corrientes del pensamiento contemporáneo (en concreto, la hermenéutica, el historicismo, la filosofía de la vida, el neokantismo

y la fenomenología). Brevemente, puede decirse que la originalidad del proyecto filosófico de los primeros años de la década de 1920 descansa en un innovador análisis de algunos documentos significativos de la vida cristiana, en una confrontación crítica con la fenomenología husserliana y en una creciente atención al problema del ser, que encuentra su punto álgido en el redescubrimiento de Aristóteles. En estos primeros años de docencia en Friburgo, ya hable de Duns Escoto, Pablo, Lutero, Eckhart, Schleiermacher o Agustín, Heidegger siempre acaba por orientar sus intereses filosóficos hacia el fenómeno de la experiencia originaria de la vida religiosa. El joven pensador encuentra en la religiosidad cristiana un primer paradigma histórico para una fenomenología de la vida: inicialmente, en la mística medieval, luego en las epístolas paulinas y, por último, en la obra de Agustín. Tanto las lecciones del semestre de invierno de 1920 / 21, Introducción a la fenomenología de la religión, y del semestre de verano de 1921, Agustín y el neoplatonismo, como las lecciones del siguiente curso académico de 1921 / 22, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, van desgranando las tendencias y estructuras que configuran la vida fáctica y, por ende, la existencia humana; entre otras, las de la experiencia kairológica del tiempo, la angustia, la conciencia, la caída, la impropiedad y el cuidado. Todas ellas después presentes en Ser y tiempo.

Pero la filosofía no consiste en plantear una visión del mundo (cristiana, materialista, liberal o de cualquier otro tipo) y tampoco debe degradarse al nivel de una ideología que simplemente propone reformas políticas, económicas, sociales e, incluso, académicas. La tarea propia de la filosofía es elaborar una idea originaria de ciencia (cf. GA 56 / 57: 3), de una ciencia previa a todas las ciencias positivas, de una archiciencia anclada en el substrato primario de la vida. De ahí surge la temprana idea heideggeriana de una filosofía entendida como ciencia originaria de la vida (Urwissenschaft des Lebens), como la que desarrolla en el semestre de posguerra de 1919. La ciencia comprendida en su sentido originario es inseparable de una forma de vida igualmente originaria. ¿Cuál es el objeto de estudio de este nuevo tipo de ciencia? La vida misma, la vida real en su constante proceso de gestación histórica. La filosofía ya no se limita al análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento del sujeto transcendental ni al establecimiento de una concepción del mundo. La filosofía es básicamente «conocimiento histórico de la vida fáctica» (GA 61: 2). Heidegger no acepta el imperialismo de la lógica científica ni el relativismo inherente a toda concepción del mundo. Para él, la filosofía es inseparable de una búsqueda fundamental dispuesta a indagar en las raíces de la vida misma.

Facticidad histórica de la vida humana:

Dilthey y el cristianismo primitivo

Las investigaciones en torno a una fenomenología de la vida se enmarcan en una apropiación productiva de la hermenéutica diltheyana y en el estudio a fondo del cristianismo primitivo.

Por una parte, la temprana lectura de Dilthey, que se remonta a sus años de estudiante en la Facultad de Teología de Friburgo entre 1909 y 1910, permitió que Heidegger se familiarizara con la idea de que la vida, en su concreto proceso de realización histórica, es portadora de sentido —es decir, que puede entenderse desde sí misma, sin necesidad de tener que recurrir a una instancia ajena, sea esta transcendental (sujeto puro) o transcendente (Dios)—. En otras palabras, la vida tiene la capacidad de autointerpretarse.[50] El encuentro con la obra de Dilthey permite al joven Heidegger tomar conciencia del carácter hermenéutico de la corriente vital de toda vivencia humana. La experiencia vivida y singular se mueve en un mundo histórico articulado significativamente. La vida misma, esa temporalidad en constante fluir, está referida a la configuración de unidades de significado duraderas. El sentido ya no es un universo propio que deba ser captado como algo que, de forma estática, repose en sí; el sentido es más bien lo originariamente propio de la vida fáctica y, de acuerdo con su estructura, tiene que ser concebido a partir del plexo de significatividades de la vida. Este cambio de perspectiva cuestiona la atemporalidad y ahistoricidad del yo transcendental para volcarse de lleno en las experiencias de la vida temporal y fáctica. Esta última no se reduce a la esfera de un yo desde el cual habría que tender un puente hacia las cosas; la vida es vida en el mundo y se comprende solo desde su situación hermenéutica concreta.[51] En consonancia con este planteamiento, Heidegger afirmará la facticidad hermenéutica del Dasein por la cual este ya siempre posee una (pre)comprensión del mundo que lo envuelve, incluida esta experiencia de la realidad.

Por otra parte, hay un segundo aspecto que favorece la atención heideggeriana al fenómeno del concreto vivir histórico: la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo. Sus interpretaciones de las epístolas paulinas intentan

mostrar cómo se articula la facticidad de la vida en las primeras comunidades cristianas.[52] En las lecciones del semestre de invierno de 1920 / 21, Introducción a la fenomenología de la religión, se presta una atención particular a la idea paulina de la esperanza depositada en la Segunda Venida de Cristo (parousía) (cf. GA 60: 106-114). Esa venida no es un dato objetivable, sino un estar a la espera que pertenece al sentido mismo de realización de la vida cristiana. Lo esencial del vivir concreto es su carácter de proceso que se gesta, de historia que va haciéndose en el transcurrir del existir mismo. La referencia permanente a un futuro indeterminado, fuera de toda cronología, es lo que determina ese proceso de gestación, lo que hace que el vivir sea un ir haciéndose y no un mero transcurrir en el tiempo. A diferencia de la escatología del judaísmo tardío, asentada en la primacía de un evento futuro, la temporalidad de la facticidad cristiana pone el énfasis en el momento de la decisión entre pasado y futuro en la que el cristiano se halla constantemente.

En este sentido, el tiempo auténtico es fruto de la síntesis entre necesidad y posibilidad, entre pasado y futuro en el instante presente. A diferencia de la filosofía griega, que concibe lo eterno como algo pasado que ha de recordarse, y del judaísmo, que ve lo eterno en la distancia de un futuro que ha de anticiparse, el cristianismo unifica estos dos factores en la noción del kairos de la parousia que tiene lugar en la «plenitud de los tiempos». El kairos, el instante de la salvación, pone ante el filo de la navaja, ante la decisión. Las determinaciones kairológicas no calculan ni dominan el tiempo; por su referencia al futuro, llevan consigo más bien la amenaza, pertenecen a la historia de la realización de la vida que no puede ser objetivada. El kairos obliga a replegarse sobre la historicidad de cada uno y asumir la responsabilidad de las decisiones, pues en cada instante yace la posibilidad del momento escatológico.[53] Por tanto, la vivencia cristiana no solo encierra una peculiar experiencia del tiempo, sino que genera la temporalidad primordial. Si la vida cristiana consiste en un gestarse a la espera vigilante de un evento futuro como el de la Segunda Venida de Cristo, entonces puede decirse que es temporal. La vida cristiana es tiempo y no solamente se da en el tiempo. El hallazgo de esta experiencia kairológica del tiempo está muy presente en Ser y tiempo, aunque ahí no se tematice explícitamente en estos términos.

De una nueva idea de filosofía como ciencia originaria

a la hermenéutica de la facticidad

Las improntas fenomenológicas en el pensamiento del joven Heidegger son palmarias y no se perciben solo en la práctica de su método, en el «ejercicio del ver fenomenológico». Estas también se dejan sentir con fuerza en su profunda revisión hermenéutica de la fenomenología y en sus esfuerzos por elaborar un nuevo concepto de filosofía. Todo este enorme empeño metodológico desplegado desde las primeras lecciones de Friburgo va encaminado a lograr un acceso metódico adecuado al fenómeno originario de la vida. La significatividad y la movilidad constitutivas de esta última no pueden aprehenderse en el marco de la filosofía de la conciencia. El modelo clásico de un sujeto de conocimiento puro contrapuesto a la realidad del mundo exterior no satisface la exigencia fenomenológica de ir a las cosas mismas. El nuevo punto de partida de una fenomenología transformada en términos hermenéuticos es ahora el mundo circundante inmediato en el que se da toda vivencia, y su tarea consiste en «aprehender la vida en su pleno sentido de realización» (GA 58: 97). En este sentido, el joven Heidegger redefine la filosofía como una ciencia originaria de la vida (Urwissenschaft des Lebens).

Con las lecciones del semestre de posguerra de 1919 se inicia el camino filosófico que habrá de desembocar en Ser y tiempo. En La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo no se trata de abordar esta o aquella pregunta, sino de un nuevo proyecto en torno a la esencia y al objeto de la filosofía. El primer paso reside en diferenciar radicalmente entre filosofía y concepción del mundo; el segundo muestra la filosofía en términos de ciencia originaria. La finalidad de esta consiste en mantener a la vida alejada del dominio de la actitud teórica y ver cómo se comporta en sus vivencias inmediatas con el mundo que la rodea, las personas con quienes comparte el mundo y consigo misma en cuanto existencia histórica y concreta. El joven Heidegger caracteriza el modo de ser de la vida de una manera completamente nueva y distinta a la filosofía transmitida, en particular al modo reflexivo de la fenomenología husserliana que determina la vivencia desde una óptica teórica que reduce al sujeto a una simple instancia objetiva. Heidegger no comparte esta forma de proceder. La filosofía como ciencia originaria se propone aprehender de manera fenomenológica el carácter propio de la vida en su darse inmediato, más allá de toda teoría.

Los primeros cursos en Friburgo empiezan a ocuparse seriamente de esta cuestión en busca de un pensamiento propio y original. De entrada, Heidegger se desmarca de las diferentes acepciones que suelen darse al término «filosofía». La filosofía no es ni una representación abstracta de los entes ni una aceptación de las obviedades de la vida cotidiana, ni mucho menos un saber estrictamente utilitarista y calculador. Tampoco es tarea de la filosofía alcanzar una comprensión última del mundo y la existencia humana frente a otros saberes particulares. Menos aún se la puede tener por una ciencia crítica de los valores y de la cultura construida sobre los actos y las normas de la conciencia. El planteamiento de Heidegger esboza una alternativa diferente: mostrar la radical incompatibilidad entre filosofía y cualquier tipo de cosmovisión. De este modo, la filosofía pierde los ancestrales privilegios que la colocaban en la cúspide de la pirámide del saber humano. A tenor de sus discusiones con el neokantismo y la fenomenología, la filosofía es una forma primordial de saber, una «ciencia originaria» que insta a repensar la esencia misma de la vida.

Ahora bien, ¿qué puede aportar la idea de una filosofía como ciencia originaria a la filosofía misma? En primera instancia, mostrar que el pensamiento filosófico es mucho más riguroso y primario que el conocimiento científico, que es más radical y esencial que la exploración de la naturaleza y de la vida por medio de artificios teóricos. La filosofía no es una ciencia especulativa, sino una preteorética, que pone al descubierto las experiencias de la vida antes de cualquier modificación abstracta. ¿Por qué es una ciencia totalmente diferente de las naturales y espirituales? La respuesta a este interrogante ha de comprenderse desde la búsqueda heideggeriana de un método de análisis que permita acceder al origen de la vida sin deformaciones. La filosofía como ciencia primordial no se guía por el método inductivo de generalización de las ciencias particulares. En estas condiciones, es inútil esclarecer la naturaleza de la filosofía a partir de una simple consideración metodológica. No se trata solo de definir un método específico. Hay que reconocer una idea muy diferente de conocimiento y verdad. Con la simple constatación del descubrimiento de regularidades no se realiza un progreso efectivo ni en las ciencias humanas ni, por ende, en la filosofía. La adopción de este modelo humano no permite circunscribir la experiencia de un mundo social e histórico. Por consiguiente, la filosofía no tiene por objetivo explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una regla general. Su finalidad última es la de comprender el fenómeno de la vida humana en su historicidad, singularidad y unicidad.

Este proyecto de una «ciencia originaria de la vida» cristaliza al final en las

lecciones del semestre de verano de 1923, intituladas Ontología. El término «ontología» no aparece aquí por accidente, no designa una disciplina como en el caso de la filosofía escolástica, sino que describe una tarea que queda perfectamente resumida en el subtítulo de las lecciones en cuestión: Hermenéutica de la facticidad. Frente a la claridad lógica del sujeto de conocimiento descrito por el neokantismo, la facticidad evoca la imagen de una vida brumosa y nebulosa. La vida, por su propia naturaleza dinámica, se presenta en una diversidad de formas de manifestación, lo cual no significa que sea un embrollo caótico ni un fenómeno inaccesible y opaco. Más bien al contrario: toda vida encierra en sí misma un fondo de comprensión y una posibilidad de acceso. La tarea de la hermenéutica es arrojar luz sobre la comprensión que la vida posee de sí misma, es decir, se requiere de un trabajo específico de interpretación capaz de volver transparentes y comprensivos los nexos significativos en los que la vida se encuentra inserta de antemano.

La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible la existencia propia de cada uno, de rastrear la alienación de la que está afectada. En la hermenéutica se desarrolla para la existencia una posibilidad de llegar a entenderse. (GA 63: 15)

Y para ello se precisa de un tipo muy peculiar de «categorías», a saber, las categorías hermenéuticas. Todas las categorías de una fenomenología de la vida son en este sentido categorías interpretativas. Ahí radica el secreto de la enigmática expresión «hermenéutica de la facticidad».[54] Todo el problema radica en última instancia en encontrar una actitud ante la vida que no traicione su sentido. Y esa actitud es la actitud prototípica de la hermenéutica que rompe con el primado de la actitud teorética de las diferentes teorías del conocimiento. Para Heidegger, la hermenéutica no es una disciplina teórica, no es una teoría general de la interpretación, sino una dimensión interna de la facticidad misma (cf. GA 63: 15), es decir, el acto de comprender es constitutivo de la vida fáctica y no un comportamiento de tipo cognitivo.

Con todo, uno puede tener la impresión de que el uso del concepto «ontología» en esta primera etapa de Friburgo solo alude a una especie de tierra prometida nunca alcanzada por el joven Heidegger. A nuestro juicio, la problemática del sentido del ser define desde el inicio el proyecto heideggeriano. La experiencia

de la historia que brota de la autocomprensión que el individuo tiene de su propia situación concreta le abre las puertas de una interpretación de la pregunta metafísica por el ser desde el horizonte de la experiencia del tiempo y lo lleva a reconsiderar las operaciones generativas del yo transcendental. Estas operaciones se convierten ahora en el proyecto de vida históricamente situado de un Dasein que fácticamente se encuentra a sí mismo en el mundo. La misma hermenéutica, en cuanto fáctica, se mueve en esencia en la esfera de la comprensión preontológica que la vida humana tiene de su propio ser. En este sentido, la hermenéutica fenomenológica desarrolla las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. La verdadera tarea hermenéutica consiste en lograr un adecuado acceso metodológico a la apertura originaria de la vida. La mirada fenomenológica debe dirigirse directamente a la vida fáctica misma. El acto filosófico que facilita la apropiación de la vida y que, por tanto, hace expresa la vivencia originaria pasa por un determinado tipo de intuición: la intuición hermenéutica. A la filosofía, en consecuencia, le está reservada la misión de explicitar el sentido del ser de la vida fáctica. «El tema de la investigación: es la facticidad, esto es, el Dasein en cuanto interrogado por su carácter de ser» (GA 63: 29). El sentido del ser implícito en el Dasein es una manera particular de existir por la que el Dasein tiene que ser. Y es tarea de la hermenéutica articular conceptualmente la autocomprensión prefilosófica que el Dasein tiene de su propio ser.

Ahora bien, ¿cómo cabe entender el sentido del ser? Fundamentalmente desde la óptica del sentido de su Vollzugssinn, es decir, a través del sentido de su propia realización. Y el lugar de esa realización es la vida, el sí mismo fáctico, al que, además, incumbe la tarea —como se recuerda en la reseña del libro de Karl Jaspers— de apropiarse de sí. La filosofía tiene que interrogarse por el «sentido del ser» del «yo soy».

«Existencia» es una determinación de algo [... que] en cualquier caso puede ser entendida como un modo determinado del ser, como un determinado sentido del «es», que esencialmente «es» el sentido del (yo) «soy», que no se obtiene genuinamente en la opinión teórica, sino en el cumplimiento activo del «soy» [la cursiva es mía, J.A.], un modo de ser del ser del «yo». El ser del sí mismo, así entendido, quiere decir, a título de indicación formal, existencia. Con esto ya se da a entender de dónde se debe extraer el sentido de la existencia en cuanto una determinada modalidad del sí mismo (del yo). Así pues, lo decisivo es que yo me

tenga, esto es, la experiencia fundamental en la que yo me encuentro a mí mismo como mismo, de tal manera que al vivir esa experiencia y de acuerdo con su sentido, yo pueda preguntar por el sentido de mi «yo soy». (AKJ: 29)

La emergente ontología de la vida fáctica que va abriéndose paso en estos primeros años de Friburgo perfora las estructuras lógicas de la fenomenología husserliana y, poco a poco, la autodonación del ser acaba imponiéndose sobre la productividad reflexiva de la conciencia. Se consuma así el paso de la lógica husserliana de la subjetividad transcendental a la ontología fundamental del estar-en-el-mundo del Dasein.

5.4.2

El período de Marburgo (1924-1928):

la emergencia de la pregunta por el sentido del ser

En este período, tremendamente productivo e importante en la biografía intelectual de Heidegger, intervienen dos temas relacionados de manera directa con Ser y tiempo: el distanciamiento definitivo con respecto a la fenomenología husserliana y la explícita entrada en escena de la ontología de la mano de la profundización en la filosofía griega, muy especialmente en virtud de una intensa lectura de los textos aristotélicos. La presencia de Aristóteles, el distanciamiento definitivo de Husserl y el creciente protagonismo de Kant en torno al problema de la temporalidad del Dasein reflejan una asombrosa pasión fenomenológica por el tema del ser de la existencia humana.

La superación definitiva de la fenomenología husserliana

Aquí no podemos entrar en una exposición pormenorizada de las diferencias esenciales entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Si bien ambos autores comparten la máxima fenomenológica de «a las cosas mismas», se diferencian en el modo de acceso y tratamiento de estas. Nos hallamos, pues, ante dos conceptos de fenomenología que se distinguen básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl la comprende en clave de un «ver reflexivo»; Heidegger, en cambio, la entiende en términos de una «intuición hermenéutica». Como ha señalado Herrmann en repetidas ocasiones, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud eminentemente teorética y reflexiva, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateorética y prerreflexiva.[55]

El distanciamiento con respecto a la fenomenología husserliana y la elaboración simultánea de la llamada fenomenología hermenéutica se produce en cuatro pasos de desarrollo: el primero tiene lugar en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, en las que se acomete una crítica inicial de los postulados teoréticos de la fenomenología husserliana al mismo tiempo que se sientan las bases de la hermenéutica fenomenológica a partir del primado de lo preteorético; el segundo paso de desarrollo de la fenomenología hermenéutica se produce en las lecciones del semestre de invierno de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica: por una parte, Heidegger alaba el descubrimiento husserliano de la intencionalidad como constitución fundamental de la conciencia en las Investigaciones lógicas, pero, por la otra, acusa al Husserl de las Ideas de distanciarse de la fenomenología al interpretar la subjetividad desde el punto de vista del ego cogito cartesiano. Este distanciamiento se consuma en un tercer paso en la extensa crítica inmanente a Husserl que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo, donde Heidegger se posiciona frente a temas clave de la fenomenología husserliana, como la intencionalidad, la conciencia, el ser y la intuición categorial.[56] El cuarto y último paso se completa en Ser y tiempo con la elaboración plena del concepto de la fenomenología hermenéutica del Dasein.

Aquí también sería interesante mencionar el fallido intento de colaboración entre Husserl y Heidegger para la redacción del artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica. Los sucesivos borradores redactados por Husserl y los comentarios de Heidegger permiten intuir el desenlace final de Ser y tiempo, donde confluyen y a la vez colisionan dos versiones diferentes en torno al mismo

concepto.

La entrada en escena de la ontología

Si en Friburgo la cuestión del ser todavía configura un vago horizonte de interés, en Marburgo Heidegger centra buena parte de sus esfuerzos en la problemática ontológica, en particular en la relación entre ontología y temporalidad. Aristóteles se convierte en el primer interlocutor, pero poco a poco va cediendo protagonismo ante la emergente figura de Kant, como puede constatarse si echamos un vistazo a los títulos y los índices de las lecciones de Marburgo.[57]

Con todo, cabe preguntarse: ¿qué encuentra Heidegger en Aristóteles? De entrada, una enorme afinidad entre sus propias investigaciones fenomenológicas y los textos aristotélicos, tanto en el método como en el contenido. Sus interpretaciones del fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión proto-fenomenológica del Estagirita, quien suministra una serie de interesantes observaciones acerca del carácter dinámico y práctico de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el Libro Sexto de la Ética a Nicómaco, Heidegger halla una alternativa al modelo clásico de la verdad contemplativa, que insiste en la primacía de los fenómenos que implican una verdad práctica y que dan prioridad a la situación histórica de la vida. Como comenta Volpi en diferentes trabajos, la apropiación heideggeriana de la filosofía aristotélica gira en torno a tres preguntas fundamentales: primero, por la verdad; segundo, por el Dasein; tercero, por el tiempo. Estas tres cuestiones se plantean en el horizonte unitario de la pregunta por el sentido del ser.[58]

En última instancia, Heidegger extrae de la lectura de Aristóteles una conciencia clara de la universalidad del ser, cierta concepción del lenguaje y la noción de verdad entendida como desocultamiento. La función básica del logos consiste en hacer ver, en manifestar aquello de lo que se habla. En consonancia con esta concepción del logos, la verdad se entiende como desocultamiento, desvelamiento (Unverborgenheit), no solo en la acepción de traer algo a la luz por primera vez, sino en la más general de des-encubrir lo oculto y olvidado. El análisis de los textos aristotélicos lleva a Heidegger a uno de sus descubrimientos fundamentales: la indisoluble relación de ser y verdad.

Preguntarse por las cosas (ser) es a la vez preguntarse por su descubrimiento (verdad). En otras palabras, el ser de algo solo puede determinarse si este se muestra como es. Asimismo, Heidegger señala que la idea que preside la relación griega de ser y verdad está gobernada por la noción de presencia. En sintonía con lo dicho a propósito del lenguaje y la verdad, el comportamiento descubridor tiene el carácter de un presentar, de un traer a la presencia.

Ahora bien, «¿qué significa ser para que verdad pueda comprenderse como carácter del ser?» (GA 21: 191). La respuesta heideggeriana es: ser significa ante todo presencia (Anwesenheit). A partir de ahí, se emprende una radicalización de la pregunta acerca de qué es la verdad, relacionándola con la temporalidad y haciéndola converger así con la necesidad de un previo análisis preparatorio del Dasein. La verdad en el sentido de desocultamiento implica tácitamente una comprensión del ser de los entes en términos de presencia. Esta comprensión del ser como presencia significa comprender el ser desde el tiempo. Y la presencia (Anwesenheit), como un modo de ser determinado por el estar presente (Gegenwart), se halla irremisiblemente entrelazada con el tiempo. En otras palabras, la interpretación del ser como presencia ya supone una conexión entre ser y tiempo, en la que se da prioridad a la dimensión temporal del presente. De este modo, el ser se revela como temporal, aunque solo desde la dimensión del tiempo presente. El pensamiento griego, sin embargo, no tuvo conciencia de esta relación entre ser y tiempo. Tampoco el pensamiento posterior. Solo Kant barruntó con timidez esa relación.

Con ello, Heidegger ya tiene desbrozado el camino de su interpretación de la historia de la metafísica:

Platón ya designa el ser como presencia. Y el término ousía, que en la historia de la filosofía se asocia una y otra vez con la sustancia, no significa otra cosa que «presencia» en un sentido determinado. Todavía resta destacar que los griegos Platón y Aristóteles determinaron el ser como presencia y presente. El presente es un carácter del tiempo. Comprender el ser como presencia desde el presente significa comprender el ser a partir del tiempo. [...] Una vez se ha comprendido esta problemática de la íntima conexión de la comprensión del ser sobre la base del tiempo, se tiene la posibilidad de darle sentido a la historia del problema del ser y a la historia de la filosofía en general. (GA 21: 193-194)

En estos años que preceden a la publicación de Ser y tiempo, encontramos una primera formulación de la función que cumple la temporalidad en la ontología fundamental.

Desde esta perspectiva, el debate con Kant se vuelve decisivo y explica el brusco cambio de la temática que se produce en el curso de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad. La creciente presencia de Kant en las lecciones marburguesas muestra que no nos hallamos ante un simple ejercicio de interpretación, sino ante un momento constitutivo de la argumentación desarrollada en Ser y tiempo. El proyecto filosófico de Heidegger parte de la necesidad de un replanteamiento del problema de la pregunta por el sentido del ser, olvidada de manera sistemática por la historia de la metafísica. La estrategia de Heidegger consiste en pensar el ser en relación con el tiempo a partir de un análisis preliminar del particular modo de existencia de aquel ente que se interroga por el propio ser, por el ser del ente en general y por el sentido del ser mismo. Ese ente, como es sabido, es el Dasein, que, en cuanto cuidado, está constituido ontológicamente en términos de temporalidad originaria (Zeitlichkeit). A juicio de Heidegger, Kant es el único que anticipa el nexo entre el sujeto y el tiempo. El filósofo de Königsberg articula la estructura del sujeto según la forma del tiempo en todos los niveles: en el plano de la sensibilidad (donde el tiempo es la intuición pura más importante), en el plano del entendimiento (donde el yo pienso, en cuanto organizador de las representaciones, funciona según un esquema temporal) y en el plano de la imaginación transcendental (entendida como la raíz común de la sensibilidad y el entendimiento). Todo esto no viene más que a confirmar la dirección en que estaba moviéndose el quehacer filosófico de Heidegger en aquel período. Las lecciones de Marburgo permiten ahora comprender mejor el trasfondo y la amplitud del diálogo de Heidegger con Kant. Asimismo, confirman que este último, junto con Husserl y Aristóteles, representa el tercer gran interlocutor a la hora de plantear el problema del ser a partir de un análisis del Dasein y que, por tanto, su descubrimiento desempeña un papel fundamental en la génesis misma de Ser y tiempo.

5.5

LA CUESTIÓN DE FONDO: EL CARÁCTER TEMPORAL DEL SER

Antes de dar paso al comentario pormenorizado de Ser y tiempo conviene tener claro cuál es la cuestión de fondo planteada en esta obra. El pensamiento del joven Heidegger, como ya se ha señalado, parte de un análisis de la vida en su facticidad. Se trata de una investigación que pretende articular filosóficamente el sentido de nuestro contexto vital, que de alguna manera ya siempre comprendemos sin necesidad de ejecutar un acto específico de reflexión. Ser y tiempo forja una terminología y elabora un método, conocido como fenomenología hermenéutica, diseñados no solo para analizar las estructuras ontológicas de la vida humana, terminológicamente denominada «Dasein», sino también para abrir un espacio de comprensión del ser a partir del horizonte de la temporalidad. Desde los primeros cursos universitarios, se insiste en el carácter dinámico de todo fenómeno, muy en particular el de la vida humana. De ahí los constantes esfuerzos por desarrollar un método de análisis y nuevos conceptos filosóficos capaces de aprehender las diversas formas de manifestación de la realidad. La necesidad de pensar y expresar su intrínseca movilidad, sin fijarla mediante categorías y estructuras formales, es una de las principales tareas que debe asumir la fenomenología.

En muchos casos, dicha tarea se traduce, por decirlo así, en una «verbalización» de fenómenos habitualmente sustantivados, es decir, en destacar el carácter verbal activo de todo fenómeno. Un ejemplo muy claro y conocido es el del fenómeno del «mundo» (Welt) analizado en el semestre de posguerra de 1919, en el que se intenta dar fe de su compleja dinámica con ayuda del neologismo «mundear» (welten) (cf. GA 56 / 57: 73).[59] Esta verbalización de sustantivos para indicar el carácter dinámico de los fenómenos analizados se repite luego en Ser y tiempo, como en los ejemplos de espacio (Raum) y espaciar (räumen), tiempo (Zeit) y temporalizar (zeitigen), y suele ser frecuente en escritos posteriores cuando se pretende distinguir entre la nada (das Nichts) y la esencia (das Wesen) y sus respectivas formas verbales de anihilar (nichten) y esenciar (wesen). Pero en Ser y tiempo no se trata solo de los fenómenos «mundo», «espacio» y «tiempo», sino sobre todo del término «ser» (Sein), que para

Heidegger es el tema de la investigación filosófica por antonomasia. En este caso, el ser también debe considerarse en su acepción verbal más que en el sentido sustantivo transmitido por la tradición filosófica. El ser no puede ser pensado como un objeto real, como una cosa con determinadas cualidades. Aunque por la servidumbre del lenguaje digamos el ser y lo sustantivemos para hacer de él un sujeto lógico-gramatical de oraciones, el ser nunca es un algo que efectúe tales o cuales acciones. Sin entrar aquí en el tema de la diferencia ontológica, el tratamiento de la cuestión del ser pasa por no someter «ser» a las representaciones de las cosas. El ser constituye el horizonte de sentido desde el que toda la realidad es comprendida siempre.

La tarea de destrucción de la historia de la metafísica propuesta por Heidegger en la introducción de Ser y tiempo puede interpretarse como un intento de recuperar la potencialidad dinámica, todavía inexplorada, de muchos otros conceptos fundamentales de la tradición filosófica (como en los casos de la verdad, la trascendencia, el tiempo, la nada, etcétera). La famosa afirmación heideggeriana de que «por encima de la realidad está la posibilidad» (SuZ: 51-52 / SyT: 61), entendida en el sentido de que el poder-ser es más primordial que lo simplemente real, resulta en este contexto decisiva para comprender la argumentación de Ser y tiempo. Siguiendo esta sugestiva estrategia de inversión de uno de los principios fundamentales de la metafísica aristotélica (a saber, que «el acto es anterior a la potencia»),[60] Heidegger intenta pensar el ser en su intrínseca movilidad y, por ende, en su temporalidad. Desde este óptica, se comprende mejor la estrecha relación entre «ser» y «tiempo» que el filósofo quiere analizar en su obra.

6.

¿POR QUÉ UN COMENTARIO CASI NUEVE DÉCADAS DESPUÉS?

HILO CONDUCTOR Y PROPÓSITO DE ESTE TRABAJO

A diferencia del ámbito anglosajón, donde proliferan los comentarios y las introducciones a Ser y tiempo,[61] en el mundo hispanohablante se carece de una exposición, un análisis y un comentario detallado de esta obra fundamental del siglo XX. Con este trabajo esperamos cubrir de alguna manera esta laguna en la amplia literatura castellana existente sobre la obra y el pensamiento de Heidegger.

Desde su publicación en 1927, Ser y tiempo ha sido objeto de críticas feroces y elogios hagiográficos. No se trata de entrar a discutir dichas críticas. De hecho, estas solo pueden comprenderse adecuadamente si uno tiene una clara visión del contenido del libro en cuestión. Así pues, más allá de un estéril debate entre apocalípticos e integrados, de disputas entre heideggerianos ortodoxos y heterodoxos, merece la pena pensar en la cuestión de fondo planteada por este gran libro, respetando los cánones de una argumentación razonada y hermenéuticamente plausible a partir del texto mismo. A pesar de los años transcurridos, gran variedad de intérpretes de Ser y tiempo —seducidos por los análisis de la angustia, la muerte, el uno, la caída, el mundo circundante, etcétera — todavía realizan una lectura en clave existencialista y antropológica de la filosofía heideggeriana y, por consiguiente, pasan por alto al pensador que se interroga por el sentido del ser.[62] Heidegger mismo rechazó en repetidas ocasiones estas etiquetas. La pregunta del filósofo no concluye con el establecimiento de las determinaciones ontológicas de la existencia humana, sino que a partir de ellas se intenta abrir un espacio de comprensión del ser. En otras palabras, sus investigaciones van del Dasein al ser y del ser al tiempo como horizonte último de inteligibilidad.

El presente comentario pretende ofrecer una aproximación sistemática al texto

con el propósito, por una parte, de romper con el mito de un escrito hermético e impenetrable a la luz de la evidencia textual que nos suministran las lecciones de juventud y, por la otra, de asistir en la lectura de Ser y tiempo al lector no iniciado en la temática heideggeriana y en sus peculiaridades terminológicas. De ahí que se respete el mismo orden de la obra en cuestión y se ponga especial atención en:

aclarar la complejidad terminológica,

reconstruir con claridad los pasos argumentativos del autor,

fijar la estructura interna del texto,

clarificar los presupuestos metodológicos,

comentar los temas más relevantes relacionados de una manera directa con la noción de cuidado de sí y

mostrar la presencia no siempre explicitada de autores como Agustín, Aristóteles, Kant, Kierkegaard, Hegel y Husserl.

Por tanto, más que centrarnos en el análisis puntual de fenómenos como la espacialidad, la angustia, la resolución y la verdad, por citar algunos ejemplos de la amplia literatura secundaria existente, nos interesa recalcar el nexo estructural de Ser y tiempo para que en todo momento los lectores tengan claro el hilo conductor de esta obra. De ahí que tampoco ofrezcamos un simple resumen comentado de cada uno de los parágrafos,[63] ni una interpretación inmanente del texto como la de F.-W. von Herrmann,[64] ni un comentario crítico como el que propone Greisch,[65] ni un comentario explicativo atento a las tensiones internas del texto como el que desarrolla Zarader,[66] ni una lectura desde la perspectiva del holismo pragmático-cultural como la de Dreyfus,[67] ni un análisis de las condiciones hermenéuticas de la interpretación como la de Carman,[68] ni un comentario en clave fenomenológico como el de Rodríguez,[69] ni una guía por capítulos más de corte académico y divulgador como en los casos de Blattner, Fabris, King, Luckner, Mulhall, Pasqua, Rentsch y Santiesteban.[70]

¿Cuál es entonces el propósito y el hilo conductor de nuestra interpretación de Ser y tiempo? Como ya se ha comentado en apartados anteriores, se ofrece aquí una interpretación que enmarca esta obra en la tradición clásica de una ética del cuidado. A nuestro juicio, Ser y tiempo puede leerse desde la óptica de un original cuidado de sí (Selbstsorge) en lucha permanente contra la tendencia a la disolución y pérdida de sí (Selbstverlorenheit) inherente al movimiento de caída en la impropiedad de la cotidianidad.

Asimismo, se ofrece un comentario parágrafo por parágrafo que intenta esclarecer la compleja urdimbre temática, metodológica y conceptual del texto heideggeriano; un comentario que se realiza al hilo del texto mismo y del horizonte de las lecciones de juventud.[71] La publicación de los cursos universitarios que Heidegger impartió durante los períodos de Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1924-1928) suministra un caudal de información fundamental para comprender los entresijos de esta obra, publicada en 1927. De ahí nace la decisión de añadir un importante número de anexos a los comentarios de diferentes parágrafos de Ser y tiempo, en los que se arroja luz sobre conceptos, problemas, confrontaciones, autores, discusiones y textos abordados en muchos casos en los mencionados cursos con gran lujo de detalles. Esto resulta particularmente necesario en el caso de la «Introducción», que constituye un compendio de toda la obra, y en la «primera sección» de la Primera Parte de Ser y tiempo. Ambas partes encierran una enorme carga conceptual que puede confundir al lector no iniciado en la jerga heideggeriana. Términos como «ser», «Dasein», «ente», «ontología fundamental», «existencial», «existenciario», «óntico», «ontológico», «temporalidad», «fenomenología», «destrucción», «cuidado», «utensilio», «conformidad», «caída», «uno», «cotidianidad», «impropiedad», «solicitud», «apertura», «verdad» y «angustia», por citar algunos ejemplos, precisan de una ulterior aclaración para que la lectura resulte más fluida y comprensiva.

Por último, quisiera hacer una advertencia. Desde la práctica fenomenológica que el mismo Heidegger aplicó a su propia tarea exegética, hay que distanciarse de manera crítica de la jerga heideggeriana e ir a los fenómenos mismos por él analizados con tanta minuciosidad, es decir, hay que evitar la sacralización del texto heideggeriano y apropiárselo fenomenológicamente. Como Heideger recuerda a propósito de su propio trabajo interpretativo de los textos filosóficos:

La dificultad del auténtico trabajo fenomenológico radica justamente en mantenerse crítico, en sentido positivo, consigo mismo. El modo de comparecencia en el modo del fenómeno es algo que hay que obtener en la lucha de los objetos de la investigación fenomenológica. (GA 20: 119-120)

Y desde una perspectiva hermenéutica, no podemos olvidar que entre la publicación del texto en 1927 y nosotros mismos media una distancia temporal, lo que nos obliga a tener presente la historia de la recepción de la obra en autores como Jean Paul Sartre, Gilbert Ryle, Maurice Merleau-Ponty, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Karl-Otto Apel, esto es, hay que tener conciencia de su historia efectual, como diría Gadamer. Esperemos, pues, que con este comentario brindemos ayuda a muchos lectores que precisen un hilo (conductor) de Ariadna para salir del laberinto heideggeriano.

7.

SOBRE LA FORMA DE CITAR LAS OBRAS DE HEIDEGGER Y OTROS TEXTOS

Con el fin de aligerar el apartado de notas a pie de página y no saturar-lo con constantes referencias a Ser y tiempo y otros textos heideggerianos de la época, remitimos a la lista de abreviaturas que aparece al final de este trabajo. Las referencias se colocan siempre entre paréntesis en el cuerpo de texto con la paginación correspondiente. En el caso concreto de Ser y tiempo, todas las referencias y citas se basan en la edición preparada por F.-W. von Herrmann como volumen segundo de las Obras completas (Gesamtausgabe). Esta edición, publicada en abril de 1977, incluye las notas marginales que Heidegger apuntó en su copia personal de Ser y tiempo (segunda edición de 1929), más conocida como «Ejemplar de la cabaña» (Hüttenexemplar). Para evitar confusiones con otras referencias a textos publicados en el marco de la Gesamtausgabe, evitamos el uso de la abreviatura GA 2. En su lugar preferimos utilizar la sigla SuZ, seguida del número de la página. Asimismo, se indica la paginación de la traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera publicada por Trotta en 2003. Las cursivas y los entrecomillados son del autor, al menos que se indique lo contrario. Por último, las notas aclaratorias y referencias a la literatura secundaria se colocan a pie de página acompañadas del apellido del autor, año de publicación y paginación que corresponda en cada caso. Al final del trabajo pueden consultarse las referencias bibliográficas completas.

8.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE ESTE LIBRO

Se llama «sinfonía» la composición creada para ser interpretada por una orquesta y dividida por lo general en tres movimientos: preludio, exposición y coda. Si hay algo que caracteriza a la vida humana es su intrínseca movilidad. La existencia humana es algo en constante movimiento que sigue ciertos ritmos en función de su estilo de vida. Ser y tiempo nos ofrece un análisis exhaustivo de las estructuras fundamentales que gobiernan esos ritmos —algunos armoniosos y bellos, otros discordantes y confusos—. El texto de Heidegger nos permite descifrar el pentagrama de nuestra existencia, la cual discurre y oscila entre las notas altas de la propiedad y los tonos bajos de la impropiedad. Cada individuo tiene que interpretar su propia partitura, ha de convertirse en el director de su propia vida. Se trata, en definitiva, de una composición creada para ser interpretada por cada uno de nosotros, de un viaje interior a nuestro propio ser, de una odisea en que nos descubrimos a nosotros mismos como temporalidad. El sentido de la vida solo se resuelve poniéndola en movimiento, creando y recreando su partitura sin parar.

De acuerdo con la estructura de una sinfonía, el presente libro se articula en tres partes. En primer lugar, tenemos el presente preludio, en el que se enmarcan estas líneas y donde se presentan los motivos principales de la obra temprana de Heidegger y de su presencia posterior en Ser y tiempo. En segundo lugar, nos encontramos con la exposición, en la que se despliega un análisis detallado de la compleja y rica textura ontológica de la vida humana. En tercer lugar, nos hallamos ante la coda final, pasaje que concluye con una lectura de esta obra magna en clave de una ética del cuidado. El preludio y la parte inicial de la exposición configuran el volumen 1 de esta obra, mientras que la parte final de la exposición y la coda final se desarrollan en el volumen 2.

Pues, dada la extensión de esta guía de lectura de Ser y tiempo, se ha optado por una publicación en dos volúmenes separados.

El volumen 1 se inicia con una introducción general al pensamiento del joven

Heidegger, en la que se describe el itinerario filosófico reco-rrido por nuestro autor en sus años como docente en la Universidad de Friburgo (1919-1923) y en la de Marburgo (1924-1928); un itinerario que, en 1927, alcanzará su cima con la publicación de Ser y tiempo. Asimismo, se justifica la posibilidad de leer esta obra desde la perspectiva de la tradición clásica del cuidado de sí. Finalmente, se da paso al comentario sistemático de la Introducción (§§ 5-8) y la primera sección (§§ 9-44) de Ser y tiempo.

El volumen 2 empieza con una panorámica general de cómo se pasa del análisis de la cotidianidad ofrecido en la primera sección a la hermenéutica de sí elaborada en la segunda sección. A renglón seguido, se inicia el comentario pormenorizado de la segunda sección (§§ 45-83) de Ser y tiempo. A continuación, el tratamiento heideggeriano de la cuestión del sí-mismo se enmarca en el horizonte de las principales teorías contemporáneas de la mismidad. Y, por último, se añade un pequeño apéndice con materiales didácticos, que contiene breves resúmenes de cada capítulo de Ser y tiempo y cuadros conceptuales que de una manera visual reflejan su estructura temática y conceptual.

Además, se facilita un índice del apéndice suplementario, el cual puede descargarse de manera gratuita de la página web de la editorial Herder.

EXPOSICIÓN

SER Y TIEMPO:

COMENTARIO SISTEMÁTICO Y ANEXOS

EL PROPÓSITO DE SER Y TIEMPO:

TEMA, TAREA, OBJETIVOS Y MÉTODO

Los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron

a filosofar al quedar maravillados ante algo.

Aristóteles, Metafísica I 2, 982b11-13

1.

LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA FUNDAMENTAL:

EL SENTIDO DE LA PREGUNTA POR EL SER

El pensamiento de Heidegger está marcado por una experiencia filosófica fundamental: la manifestación del ser, el hecho de que hay ser y de que formamos parte de él. Esta experiencia se da de manera muy peculiar en el caso del ser humano; es más, esa experiencia no se daría sin su presencia, porque sin él esa apertura, esa donación, ese acontecimiento del ser no tendría lugar.

Sin embargo, el ser humano no controla tal fulguración. El ser humano está ahí, pertenece a ella, se da en conjunción con ella. El propio Heidegger recuerda en una entrevista con Richard Wisser, en 1969, que «la idea fundamental de mi pensamiento es precisamente que el ser o la manifestación del ser necesita del ser humano y, viceversa, que el ser humano solo es ser humano si permanece en la manifestación del ser».[72]

Heidegger nos invita a pensar de nuevo en esta experiencia fundamental, olvidada con demasiada frecuencia por la historia de la filosofía: bien sea en la forma de una repetición explícita de la pregunta por el sentido del ser como en el caso de Ser y tiempo, bien sea en la forma de una rememoración pensante, como sucede en la obra tardía.[73] En un caso y en otro se quiere llamar la atención sobre la experiencia del ser, considerada la maravilla de las maravillas.

El autor de Ser y tiempo nunca dejó de plantearse esta pregunta fundamental. Sus cursos, lecciones, escritos y conferencias, incluso su diario filosófico personal,[74] constituyen una buena muestra de ello. Puede decirse que la obra heideggeriana gravita en torno a un único gran libro inacabado que, con el tiempo, tomó proporciones gigantescas: los 102 volúmenes que componen el plan de las Obras completas tienen el único propósito de invitar a los lectores a replantearse esta pregunta de una manera nueva y más radical. Ser y tiempo es, sin duda, una de las estaciones principales de este gran libro.

2.

EL PRÓLOGO DE SER Y TIEMPO:

INDICACIÓN DEL CAMINO QUE HAY QUE SEGUIR

El prólogo empieza con la cita de un conocido pasaje de El sofista (244a) de Platón, en el cual el extranjero de Elea quiere saber qué se entiende por la palabra «ente».[75] La expectativa de obtener una respuesta clara a esta pregunta queda truncada y traducida en perplejidad. La pregunta del extranjero es justo la pregunta que Heidegger quiere retomar. Esta cita, por tanto, no cumple una función meramente decorativa, sino que marca el tono del libro, anuncia el programa que hay que desarrollar y aporta indicaciones precisas del camino que seguir durante la investigación. Heidegger recuerda en Kant y el problema de la metafísica que la cita de El sofista que abre Ser y tiempo alude a la gigantomaquia sobre el ser del ente que empezó a gestarse en la metafísica antigua (cf. KPM: 239). ¿Estamos hoy en día en disposición de responder a la pregunta formulada por Platón? La respuesta es rotunda: «De ningún modo» (SuZ: 1 / SyT: 23). De entrada, nos encontramos ante una distinción fundamental entre ser y ente. El problema radica en que esta radical diferencia ontológica permanece oculta. Y mientras no se plantee explícitamente la pregunta por el sentido del ser, no podrá ofrecerse una respuesta satisfactoria al interrogante «¿qué significa la palabra "ente"?». No tenemos una respuesta porque ni siquiera hemos formulado la pregunta como tal.

De ahí nace la necesidad y la urgencia de un replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser. Una pregunta que, a pesar de ser una de las posesiones más valiosas de la filosofía, ha caído en el olvido. Se trata, sin duda, de la pregunta filosófica más crucial, en la que se halla en juego el destino humano. La peculiar relación que el ser humano guarda con la cuestión del ser se presenta en la forma de un quiasmo, de una interrelación, de una copertenencia esenciales. Heidegger no solo se propone retomar esta pregunta fundamental, sino que pretende determinar las condiciones que posibilitan la comprensión del ser. Plantear de nuevo la pregunta no significa regresar a Platón. Se trata de plantearla de manera más radical y originaria. La pregunta por el sentido del ser es anterior a cualquier

otra pregunta. Por eso ha de situarse al principio y no al final, pues abre el horizonte dentro del cual se puede descubrir todo ente. Se impone, así, la tarea de una «elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser”» (SuZ: 1 / SyT: 23). Esa elaboración precisa de un preguntar más radical y originario. Mientras que Platón y los griegos se mueven en la esfera del ser del ente (entendido, por ejemplo, como algo producido), Heidegger se interroga por el ser en general, ya que el ser es anterior y previo a todo ente.

Ahora bien, ¿en qué dirección se dirige esta elaboración? ¿Cuál es la meta que persigue el tratado? Anticipando el resultado de la investigación, Heidegger anuncia que la comprensión del ser pasa por una interpretación del tiempo. El tiempo es el «horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general» (SuZ: 1 / SyT: 23). El tiempo como horizonte es el ámbito en que se mueve toda comprensión del ser, tanto la comprensión filosófica, temática y conceptual como la prefilosófica, natural y cotidiana. La pregunta filosófica por el sentido del ser no hace otra cosa que tematizar de manera explícita la comprensión previa del ser que ya siempre tenemos en nuestra relación diaria con los entes. De esta manera, el proyecto de Ser y tiempo, al menos el de la primera parte publicada, se puede resumir como sigue: la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser desde el horizonte de la temporalidad.[76] «Ser» y «tiempo» constituyen una unidad indisociable. En Kant y el problema de la metafísica se dice que el germen del problema está contenido en el «y» del título Ser y tiempo (cf. KPM: 242). El «y» no separa; más bien mantiene unidos los dos términos en mutua correspondencia. El «y» indica el estrecho parentesco existente entre ser y tiempo. El ser como tal ha de pensarse entonces desde la esencia originaria del tiempo, es decir, el ser muestra un peculiar carácter temporal que la obra de Heidegger pretende desentrañar en un diálogo abierto con la tradición filosófica occidental.

El propósito de la cita platónica es advertir al lector de Ser y tiempo de que el significado del ser transmitido y dado por bueno por la tradición no está verdaderamente fundamentado. Eso no significa tanto abandonar planteamientos anteriores cuanto retomar la pregunta y convertirla en el hilo conductor de la filosofía. Se trata de avivar en nosotros la importancia de la pregunta por el ser, porque hoy todavía no tenemos una respuesta satisfactoria. La tarea de la «Introducción» de Ser y tiempo consiste precisamente en recuperar esa pregunta y en sentar las bases para desplegarla de manera conceptual. La pregunta por el ser se convierte así en la pregunta filosófica fundamental.

INTRODUCCIÓN

LA EXPOSICIÓN DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER

La introducción ofrece una versión condensada de Ser y tiempo y responde a una firme voluntad sistemática. Todos los elementos que forman parte de la pregunta por el ser —sus motivos, objetivos y dificultades, el método de la investigación y las conclusiones a las que se quiere llegar— son expuestos con extrema meticulosidad en la introducción.

Esta se divide en dos capítulos: el capítulo primero analiza la necesidad, la estructura y la primacía de la pregunta por el ser (§§ 1-4), mientras que el capítulo segundo plantea la tarea del tratado y establece el método de investigación que hay que seguir (§§ 5-8). A partir de la necesidad de un replanteamiento de la pregunta por el ser se suscita una doble tarea: por una parte, la de una elaboración previa de una análisis ontológico del Dasein como punto de partida para una ulterior investigación del sentido del ser (§ 5) y, por la otra, la de una simultánea destrucción de la historia de la ontología (§ 6). Y esa doble tarea se lleva a cabo con ayuda del método fenomenológico (§ 7). Una vez esbozados el tema y el método, se ofrece el plan de la obra (§ 8).

I.

NECESIDAD, ESTRUCTURA Y PRIMACÍA DE LA PREGUNTA POR EL SER (§§ 1-4)

§ 1

LAS RAZONES DEL OLVIDO

Ser y tiempo arranca con una afirmación contundente: la pregunta por el ser ha caído en el olvido (cf. SuZ: 3 / SyT: 25).[77] ¿A qué responde este olvido? Heidegger formula un juicio muy severo sobre la banalización de la filosofía de su tiempo, a la que acusa de ser cómplice de este olvido. Esta omisión, legitimada y ratificada por todos aquellos que todavía intentan una resurrección de la metafísica, responde a tres motivos, dogmas o prejuicios entrelazados. Se trata de un obstáculo epistemológico, profundamente anclado en la ontología antigua, que impide un acceso originario a la pregunta por el sentido del ser. De ahí surge la necesidad de un replantea-miento y una exposición sistemática de la pregunta por el sentido del ser.

1) El primer prejuicio, que cuenta con una larga tradición aristotélica y medieval, establece que «el “ser” es el concepto más universal» (SuZ: 4 / SyT: 26).[78] Por esta misma razón, trasciende la diferencia clásica entre género y especie. Todo ente está sometido a diferentes categorías y determinaciones (como la cualidad, la cantidad, el espacio, etcétera). En cambio, el «ser» —como el concepto más universal— sobrepasa toda determinación y cualquier concepto genérico. El «ser» es el transcendental por antonomasia.

2) El segundo prejuicio, que se desprende del primero, es que «el concepto de “ser” es indefinible» (SuZ: 5 / SyT: 27). Resulta indefinible en la medida en que no encaja en la definición clásica de género y diferencia. ¿Significa esto que el «ser» ya no presenta un problema? De ninguna manera. ¿Cómo se resuelve? Lo único que puede inferirse «es que el “ser” no es algo así como un ente» (SuZ: 5 / SyT: 27). Aquí entra en escena la premisa metodológica de la diferencia ontológica.[79]

3) Y el tercer obstáculo que impide tomar conciencia de la problematicidad del ser es la convicción de que «el “ser” es un concepto evidente por sí mismo» (SuZ: 6 / SyT: 27). En nuestra vida diaria, usamos la expresión «ser». Cualquiera comprende sin mayores dificultades frases como «La hoja de papel es blanca»,

«El cielo es azul», «Yo soy una per-sona responsable» y otras por el estilo. No es posible conocer ni enunciar nada sin hacer intervenir de un modo u otro el término «ser», término que es comprensible sin más.

Sin embargo, esta comprensión vaga y general tan solo agudiza el olvido y deja pendiente el enigma del sentido del ser. Comprendemos el «es» que usamos al hablar, pero no lo aprehendemos conceptualmente. El sentido de este «es» nos queda así oculto. La misma comprensibilidad cotidiana de que goza el ser constituye una muestra de su incomprensibilidad. «El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del "ser"» (SuZ: 6 / SyT: 2). Hay que superar el injustificado olvido en que se ha tenido históricamente a la pregunta por el sentido del ser y llevarla al primer plano de la discusión filosófica. De entrada, repetir la pregunta por el ser implica analizar la estructura de la pregunta misma.

— Anexo —

La premisa latente de la diferencia ontológica

Afirmar que el «ser» es el concepto más universal no significa que se comprenda. Más bien lo convierte en el más oscuro de los conceptos. Aunque la indefinibilidad del ser sea una consecuencia directa de la afirmación de su universalidad, ello no nos exime de un análisis del concepto de «ser». «Ser» es indefinible porque no se lo puede determinar partiendo de conceptos superiores ni representar como un objeto. En pocas palabras, el «ser» no es un ente, sino la condición de posibilidad de todo ente. Esta tesis, que vertebra toda la obra de Heidegger, remite a la conocida diferencia ontológica.[80] Es cierto que el término técnico «diferencia ontológica» no se menciona en ninguna de las lecciones de juventud ni aparece en Ser y tiempo. La diferencia ontológica se tematiza por primera vez en las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, y vuelve a abordarse un año más tarde en las lecciones sobre Leibniz y en el ensayo de 1929, De la esencia del fundamento.[81]

Pero, a nuestro juicio, este supuesto metodológico, sin el cual no se comprende

la argumentación heideggeriana, ya está operativo en las primeras lecciones de Marburgo y en los escritos posteriores y, sin duda, también en Ser y tiempo.[82] Así, por ejemplo, en las lecciones del semestre de verano de 1926, Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua, se insiste en que la función crítica de la filosofía consiste en distinguir entre ser y ente (cf. GA 22: 7-10). A pesar de que en Ser y tiempo no se emplee este término de manera expresa, la distinción que en ella se establece entre la apertura del ser (Erschlossenheit) y el descubrimiento de los entes (Entdecktheit) es el modo en que Heidegger anuncia la diferencia ontológica.

La diferencia ontológica y su presencia latente a lo largo del texto nos recuerda que «el ser del ente no "es" él mismo un ente» (SuZ: 8 / SyT: 29). No hay una esfera propia del ser diferente de la de los entes porque «ser» significa siempre «ser de los entes». De lo contrario, volveríamos a caer en la teoría metafísica de los dos mundos. Si el ser es diferente de todo ente, no cabe hablar de un «más allá» y un «más acá», un «dentro de» y un «fuera de», pues no existe referente alguno para establecer esas relaciones. Haber, por haber, solo hay entes. Aprehender el sentido de algo consiste simplemente en comprender la cosa misma. No se trata de preguntar qué se esconde detrás del ente (es decir, su esencia), sino de establecer las condiciones de posibilidad que permiten comprender algo como algo. El ser, por tanto, no es un ente, una cosa de la que podamos predicar sus propiedades. Aunque por la servidumbre del lenguaje digamos el ser y lo sustantivemos en la forma de un sujeto lógico-gramatical, el ser no es nunca un algo que efectúe tales o cuales acciones.

¿Qué significa entonces «ser»? Por difícil que sea, no debe asimilarse a las cosas ni someterse a las representaciones del sujeto. Hay que entenderlo más bien como principio de inteligibilidad, como un horizonte significativo desde el que toda la realidad es ya siempre comprendida. El mundo de nuestra existencia es el horizonte desde el que inicialmente comprendemos las cosas. Ser y tiempo busca determinar el sentido del ser. El sentido no reside tanto en las palabras y las cosas cuanto en la excepcional estructura de nuestra misma capacidad de comprensión. El sentido, como señala Heidegger, es «aquello en lo que se mueve la inteligibilidad de algo» (SuZ: 201 / SyT: 175). Nos movemos de antemano en un espacio comprensivo desde el que y con respecto al cual las cosas nos resultan primeramente inteligibles. El ser, por tanto, escapa a cualquier intento de definición. La indefinición de «ser» resulta bastante incómoda para quien se esfuerza por darle un contenido. De hecho, en Ser y tiempo no se intenta responder, sino repetir la pregunta por el sentido. Responder a la pregunta por el

sentido del ser habría vuelto trivial el proyecto completo, pues ello obligaría a establecer un nuevo principio desde el que todo resultara comprensible de una manera unificada. Nada más lejos de la intención de Heidegger. El problema filosófico de fondo que plantea en su obra magna no es otro que el de la cuestión del principio.

Desde la perspectiva de la diferencia ontológica, «ser» se entiende como un significado anterior a todas las distinciones. Así, por ejemplo, preguntarse si el ser tiene el sentido de esencia o existencia resulta inútil porque para Heidegger «ser» apunta a un horizonte de significado en que ya está efectuándose tal distinción. El sentido del ser tiene ciertamente un carácter problemático. Por eso, el pensador se interroga por él y se plantea la tarea filosófica de llevarlo a concepto. Lo único que puede advertirse desde la perspectiva del ser es justamente su no aparecer. En eso reside el conflicto interno del ser: no se trata de la producción de un principio, sino de un descubrimiento. En realidad, el ser comparece siempre de manera inadvertida, atemática e irrelevante. A la postre —como comenta Leyte— el no-aparecer será el único fenómeno que realmente merezca la designación de «ser».[83]

Ser, por tanto, no es un concepto universal y obvio como un objeto. Ser es un campo de manifestabilidad en el que comparecen los entes, un claro donde las cosas se hacen visibles, un horizonte de sentido que puede y debe concretarse. De esta manera, como señala Heidegger en una anotación a propósito del legado de la pregunta por el ser recientemente publicada por la Sociedad Martin Heidegger, Ser y tiempo se pensó en términos transcendentales: «No en el sentido de la subjetividad transcendental, sino de la diferencia ontológica» (H-G: 60).

§ 2

LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA PREGUNTA POR EL SER

¿Qué forma debe tener una pregunta que interroga por el sentido del ser? Es más, ¿cuál es la estructura de una pregunta en general? ¿Qué elementos la constituyen? En su análisis fenomenológico del hecho mismo de preguntar, Heidegger identifica tres momentos estructurales esenciales: lo puesto en cuestión (das Gefragte), lo interrogado (das Befragte) y lo preguntado (das Erfragte).[84] 1) Lo puesto en cuestión es simplemente aquello por lo que se pregunta; por ejemplo, en la pregunta «¿Cuál es tu dirección?» se pregunta por la dirección. 2) Lo preguntado, es decir, aquello que esperamos encontrar al formular la pregunta, sería en este caso el nombre de mi calle de residencia. 3) Y lo interrogado es aquello a que se pregunta, es decir, la persona a quien se pregunta, que en este caso soy yo mismo, Jesús.[85]

Ahora bien, ¿cómo se despliegan estos tres momentos estructurales de la pregunta en el caso concreto de la pregunta por el sentido del ser?

a) Lo puesto en cuestión (das Gefragte) en la pregunta es el ser, del que ya poseemos una vaga precomprensión.

b) Lo preguntado (das Erfragte) es el sentido del ser.

c) Lo interrogado (das Befragte) en la pregunta del ser es el ente mismo.

Pero llamamos «ente» a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es aquello de que hablamos, aquello respecto de lo cual nos conducimos de esta o aquella manera; ente es también aquello que somos nosotros mismos y la forma de serlo. Entre todas estas distintas clases de entes, ¿cuál es el ente ejemplar susceptible de facilitar un acceso a la apertura del ser, de ofrecer una respuesta a la pregunta por su sentido? (cf. SuZ: 9 / SyT: 29-30). Ese ente no puede ser otro que aquel

que se interroga por sí mismo y por su ser. Ese ente, que en cada caso somos nosotros mismos, y que entre otras posibilidades de ser posee la de la pregunta, se designa con el término «Dasein».[86] Heidegger entiende el término «Dasein» en un sentido literal. El hombre es el lugar (Da) donde se manifiesta el ser (Sein). El hombre está ahí, en la apertura del mundo, pero está ahí como el ahí del ser, como el lugar óntico donde el ser se revela, como el ente ejemplar en el que el ser adviene a la luz, como «la morada de la comprensión del ser» (cf. SuZ: 11, nota b / SyT: 32, nota b).

Y así, desde las primeras páginas de Ser y tiempo, se establece la estrecha conexión entre la pregunta por el sentido del ser y el Dasein y, con ello, la necesidad de un análisis previo del Dasein como antesala de un posible acceso al sentido del ser en general: «El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser» (SuZ: 10 / SyT: 30). En otras palabras, la elaboración de la pregunta por el ser va dirigida a hacer transparente y aclarar conceptualmente su sentido a través de un exhaustivo análisis fenomenológico del peculiar modo de ser del Dasein como lugar privilegiado de manifestación del ser. El verdadero desarrollo de la pregunta por el ser se convierte así en una fenomenología del Dasein: «La cosa misma por lo que se pregunta, que aquí es el ser, precisa de la exhibición del Dasein» (GA 20: 200).

Sin embargo, ¿cómo se manifiesta el ser en el Dasein? ¿Cuál es el punto de partida de la pregunta misma? La pregunta no flota en el vacío; antes bien, ya siempre se mueve en cierta comprensión del ser. Y esta comprensión, como señala Heidegger, es un factum. Después de todo, la pregunta por el sentido del ser solo puede plantearse si ya disponemos de cierto nivel de comprensión, por muy vago e indeterminado que este sea. Uno podría pensar que eso es una desventaja. Todo lo contrario. Se trata de un fenómeno eminentemente positivo. El hecho de que de alguna manera ya sepamos qué significa ser hace posible que nos planteemos de una forma explícita la cuestión de su sentido. La vaguedad inicial de esta comprensión media en la que siempre nos movemos ya es el punto de partida para la búsqueda filosófica de una transparencia conceptual. Como se señala en las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo: «La pregunta por el ser tiene su origen en una indeterminada precomprensión del Dasein» (GA 20: 193). Pero esta precomprensión, sin una orientación clara, todavía es comprensión. Dicho de otro modo, la comprensión media del ser es la condición de posibilidad para la elaboración de una ontología explícita capaz de una determinación del ser.

¿No nos movemos acaso en un círculo al afirmar que la ruta de acceso al ser brota de la comprensión mediana del ser en la que ya siempre nos movemos y que esta misma comprensión es constitutiva del Dasein? En efecto, se trata de un círculo, pero no de un círculo lógico de deducciones encadenadas, sino de un círculo que permite el acceso a las cosas sobre las que luego se pueden emitir proposiciones lógicamente articuladas. Por una parte, la apertura previa del ser determina el modo de ser del Dasein y, por la otra, el ser requiere de la existencia del Dasein para manifestarse. Nos hallamos ante un círculo de la investigación que nos indica el modo de acceso al ser. No estamos, pues, ante un círculo vicioso, sino ante un círculo ontológico (cf. SuZ: 11 / SyT: 32; GA 20: 198). La circularidad característica del proceder hermenéutico es la que nos permite acceder al fenómeno de la comprensión del ser. Sin la indicación de una comprensión vaga del decir, la investigación filosófica permanecería ciega y carecería de un punto de partida. El preguntar mismo posee una estructura circular: solo podemos preguntar en la medida en que de alguna manera sabemos por lo que preguntamos y ese mismo horizonte de una vaga comprensión es el que nos invita a preguntar.[87] En otras palabras, no vamos tras algo sin saber de alguna manera lo que buscamos. Uno no se lanza sin más a una carrera si antes no tiene una idea más o menos clara de la ubicación de la meta o del punto de llegada.

— Anexo —

El sentido heideggeriano del concepto de «Dasein»

Dasein es, sin duda, uno de los términos centrales de Ser y tiempo. Una correcta lectura y comprensión de esta obra requiere tener una idea muy clara de qué significa dicho concepto. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en lecturas existencialistas, antropológicas, sociológicas e, incluso, androcéntricas.

De entrada, hay que recordar que en el lenguaje filosófico y en el corriente, Dasein significa habitualmente «existencia». En el siglo XVII, la locución infinitiva da sein («estar ahí», «presente», «existir», «disponible») se sustantiviza como das Dasein y se utiliza en el sentido de «presencia». En el siglo XVIII, el término «Dasein» empieza a sustituir en los ámbitos filosóficos la

expresión latinizada Existenz y en los círculos poéticos se usa en el sentido de Leben («vida»). Heidegger, en cambio, se distancia del significado clásico canonizado por Christian Wolff, según el cual Dasein equivale a Existenz («existencia») en el sentido de Wirklichkeit («realidad efectiva») y Vorhandensein («subsistencia» o «presencia»). Heidegger se sirve de la expresión Dasein exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana caracterizada por su apertura (Da) al ser (Sein) y por la capacidad de interrogarse por su sentido. El término «Dasein» empieza a adquirir valor técnico en el Informe Natorp (1922) para señalar al ente que se interroga acerca de su propio ser. Este significado se consolida plenamente en las lecciones de 1923, Ontología. Hermenéutica de la facticidad, en las que Heidegger lo determina en su valor de indicación formal como el modo de ser propio de la existencia humana. Así pues, cuando Heidegger utiliza la expresión Dasein en el contexto de su interpretación de los trabajos de otros pensadores (como puedan ser Dilthey, Hegel, Kant, Hegel, Natorp, Jaspers, etcétera), se mantiene mayoritariamente la traducción habitual de «existencia», pero cuando apela al sentido más técnico del término se ha apostado por conservar el término alemán «Dasein» sin cursiva.

Dasein significa literalmente el lugar (Da) del ser (Sein). El hombre está ahí, en la apertura del mundo, pero está ahí como el ahí del ser, como el lugar óntico donde el ser se revela. Heidegger recurre a veces a la grafía Da-sein. El guión resalta la apertura constitutiva del Dasein, una apertura previa y originaria, que no debe confundirse con un aquí meramente local; esa apertura se define en los años posteriores a Ser y tiempo en términos de Seinslichtung («claro del ser»). De hecho, como comenta Leyte, quizá sea esta la única forma posible de traducir «Dasein».[88] El valor del guión, más allá de señalar la marca física de la separación que mantiene unidos los dos márgenes, resalta la idea de un tránsito continuo, de un permanente «entre». Ese «entre», ese «espacio abierto», ese «tránsito» es lo que Heidegger realmente intenta pensar. En la «Introducción» de 1949 al texto «¿Qué es metafísica?», Heidegger justifica el recurso al término «Dasein» de la siguiente manera:

A fin de pensar en una sola palabra y a un mismo tiempo tanto la referencia del ser a la esencia del hombre como la relación esencial del hombre con la apertura (el Ahí) del ser como tal, se eligió para ese ámbito esencial en el que se encuentra el hombre como hombre la palabra «Dasein». [...] Con «Dasein» se

nombra eso que todavía tiene que ser experimentado y, por ende, tiene que ser pensado como lugar, concretamente como el lugar de la verdad del ser. (GA 9: 372-373)

El Dasein se revela así como el lugar del cruce entre lo óntico y lo ontológico. Ese cruce, ese tránsito, ese espacio intersticial, ese entre —que ha permanecido impensado en la historia de la filosofía— es precisamente el Da, el horizonte de apertura o, como insistirá el Heidegger tardío, la verdad del ser en su doble juego de ocultación y manifestación, donación y retracción. El Dasein es el lugar desde donde puede preguntarse por ese horizonte, es el lugar en que está siempre en juego la diferencia entre ser y ente. En nuestro caso, ofrecemos una interpretación en clave ontológica del término «Dasein», más próxima a la postura ortodoxa de Herrmann[89] y la ontológica de Leyte[90] que a la heterodoxa de Haugeland y la óntica de Carman. Haugeland ofrece una lectura del Dasein que parte inicialmente de un holismo normativo que irá matizándose en el transcurso de la década de los noventa y se abandonará en los años sucesivos.[91] Según él, el Dasein es una forma de vida, refleja un patrón general de normas, costumbres, roles sociales y hábitos. Por su parte, Carman sostiene que el Dasein ha de entenderse como una forma de ser de toda persona concreta: Dasein se refiere a cualquier ser humano o persona que se distingue por su peculiar ser-en-cada-mío (Jemeinigkeit) y su particular relación con el ser.[92]

En cualquier caso, hay que tener claro que el término heideggeriano «Dasein» posee un sentido eminentemente formal, esto es, carece de un contenido específico. Dasein no puede equipararse con «hombre», «ser humano», «animal racional», «espíritu», «alma», «persona», «conciencia» o «sujeto», pues eso equivale a determinarlo de una manera objetiva:

Todos estos términos nombran determinados dominios fenoménicos «susceptibles de desarrollo», pero su empleo va siempre unido a una curiosa no necesidad de preguntar por el ser del ente así designado. No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos, como también las expresiones «vida» y «hombre», para designar al ente que somos nosotros mismos. (SuZ: 62 / SyT: 71)

El Dasein, como se verá más adelante, es pura posibilidad e indeterminación. A este respecto, resultan interesantes las observaciones realizadas en las lecciones del semestre de verano de 1928, Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz, a propósito de la asexualidad y neutralidad metafísica del Dasein. La peculiar neutralidad del término «Dasein» resulta fundamental para el análisis formal de sus modos de ser, pues la «interpretación de este ente se realiza antes de cualquier concreción fáctica» (GA 26: 171-172, la cursiva es mía, J.A.). La neutralidad del Dasein es anterior, previa a cualquier concretización óntica de su individualidad. Todo Dasein puede determinarse fácticamente por su género, sexo, religión, cultura, ideología y etnicidad, pero solo puede hacerlo en cuanto es un ser de posibilidades. Ontológicamente hablando, el Dasein es asexual. Pero esta ausencia de sexo no es simple negatividad; al contrario, encarna una positividad originaria que encierra la posibilidad de una concreción humana fáctica elegida y asumida en cada caso por el propio Dasein. El Dasein no es un existente concreto, una mujer concreta o un hombre concreto, una persona concreta de cierta etnia o confesión religiosa, sino fuente originaria de toda posibilidad previa a cualquier determinación concreta. Por tanto, este Dasein neutral tampoco es un yo encapsulado, un «individuo óntico aislado» (GA 26: 172). Heidegger habla de la peculiar neutralidad metafísica del Dasein por la que este no se halla previamente determinado por nada concreto. El Dasein encierra la posibilidad de toda determinación. Como es obvio, Heidegger no niega el hecho evidente de que todo individuo vive en un cuerpo y tiene una determinada sexualidad, sino que se remonta al ámbito de posibilidad ontológica que hace posible toda determinación, que no es otro que el espacio de la libertad y la elección. El Dasein no está predeterminado. Su existencia consiste en estar abierto a cualquier determinación. Podemos ilustrar esta idea parafraseando a Simone de Beauvoir: «Uno no nace hombre o mujer, sino que llega a serlo». El Dasein es esencialmente libertad y pura posibilidad.[93]

En definitiva, el término «Dasein» nos invita a pensarnos de una manera diferente, a mirarnos a nosotros mismos con ojos frescos, a cuestionarnos la imagen usual de ser humano transmitida por siglos de tradición filosófica. Cuando el lector topa con «Dasein», debe pensar en las implicaciones de esta expresión tan sencilla y, a la vez, tan enigmática.

a) Llama la atención que el sustantivo que utiliza Heidegger para designarnos sea la forma infinita de un verbo. Ello sugiere que nuestro rasgo distintivo es la actividad, la movilidad, la temporalidad.

b) Nuestra existencia no solo se caracteriza por ser un proceso activo, sino por un modo de ser. Lo que nos distingue es nuestro modo de existencia, que es cualitativamente distinto al modo como existe una piedra.

c) ¿Qué nos distingue de manera constitutiva del resto de los entes? Nuestro peculiar ser ahí. Por supuesto que una piedra y un animal están ahí, en el sentido de que ocupan una localización espacial. Pero nosotros estamos ahí en un sentido radicalmente diferente: nosotros habitamos el mundo, somos capaces de darle un significado y comprenderlo. De hecho, una parte importante de Ser y tiempo se dedica a analizar este fenómeno.

d) No solo formamos parte del mundo, sino que no seríamos nada sin él. Y viceversa, el mundo nada sería sin nosotros. El campeonato ganado por la Selección Española de fútbol en el Mundial de 2010 no hubiera sido posible sin los jugadores que conformaban parte de aquella selección. Y, a su vez, los jugadores de 2010 no hubieran sido lo que fueron sin la selección.

e) Finalmente, como señala el Heidegger tardío, nosotros somos el Ahí del ser, el lugar donde el ser se manifiesta. Los otros entes continuarían siendo, pero no habría nadie que diera fe de su existencia. Su ser no tendría significado.[94]

§ 3

LA PRIMACÍA ONTOLÓGICA DE LA PREGUNTA POR EL SER:

DE LAS ONTOLOGÍAS REGIONALES A LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

Plantear la pregunta por el ser no obedece a un simple ejercicio especulativo, no es una especie de entretenimiento filosófico; por el contrario, es «la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta» (SuZ: 12 / SyT: 32). ¿A qué responde esta necesidad? ¿Por qué cobra tanta importancia la pregunta por el ser en una época dominada aparentemente por los éxitos de la ciencia? Las ciencias y sus resultados ejercen cada vez mayor influencia sobre nuestro mundo. Sin embargo, entre finales del siglo XIX y principios del XX, las ciencias parecieron entrar en una profunda crisis de fundamentos. Esta necesidad de revisión de los fundamentos científicos, agravada por un clima social de desorientación y desasosiego tras el final de la Primera Guerra Mundial, despertó el interés por conocer el sentido de la realidad. De ahí la importancia que cobra la pregunta por el ser.

¿Qué puede aportar la filosofía a las ciencias positivas en esta situación de crisis? Las ciencias positivas estudian determinados campos de la realidad existente. La física, por ejemplo, estudia la naturaleza; la antropología, la cultura; la biología, a los seres vivos; la lingüística, el lenguaje. Pero estos campos de estudio tienen que estar de alguna manera ya descubiertos para que la investigación científica pueda analizarlos. El horizonte de donación y la elaboración de las estructuras fundamentales de cada campo o región, como señala Heidegger, han sido en cierto modo abiertos por nuestras experiencias precientíficas (cf. SuZ: 12 / SyT: 32). El científico no pierde demasiado tiempo en consideraciones acerca de su campo de investigación. En su lugar, prefiere dedicarse al estudio de los objetos que le interesan. Esta actividad, sin duda, arroja resultados positivos y es un signo distintivo del espíritu científico. Heidegger no subestima la relevancia del pensamiento científico y sus resultados. El problema surge cuando los métodos de objetivación de la ciencia y su modelo de conocimiento se extrapolan a todos los ámbitos de estudio,

incluidos la vida y el ser humano.

En la concepción empirista y positivista de la ciencia, el progreso del conocimiento se representa como un crecimiento lineal y acumulativo de resultados. Gracias a los trabajos de Thomas Kuhn en torno a la revolución de las estructuras científicas, sabemos que esta visión idealizada de progreso no concuerda con la evolución real de la historia de las ciencias.[95] De cuando en cuando, un modelo teórico se agota y obliga a los científicos a una revisión de los paradigmas que sustentan dicho modelo. Uno de los ejemplos clásicos es el de la sustitución del paradigma geocéntrico por el heliocéntrico. En estos casos, se habla de «crisis de fundamentos» (Grundlagenkrise).[96] Como apunta Greisch, este es precisamente el fenómeno que llama la atención de Heidegger, a quien no le interesa tanto evidenciar la fragilidad del pensamiento científico como resaltar su capacidad para superar una crisis de fundamentos.[97] De hecho, «el nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor capacidad de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales» (SuZ: 13 / SyT: 32). La cuestión que inquieta a Heidegger es si las ciencias son capaces de administrar este tipo de crisis de fundamentos por sí solas. En otras palabras, ¿son las ciencias capaces de superar por sí mismas sus propias crisis y, además, crear paradigmas y conceptos fundamentales nuevos?

Las ciencias se basan en conceptos fundamentales que determinan el modo como comprendemos de antemano los objetos de una ciencia particular. Cuando estos conceptos fundamentales se vuelven problemáticos, se produce una crisis de la correspondiente ciencia positiva (biología, matemática, física, botánica, etcétera). La crisis de la ciencia es una crisis de los fundamentos ontológicos de la ciencia. Y aquí es donde entra en escena la filosofía, la cual puede asistir a la ciencia en la producción de conceptos fundamentales y en la aclaración de sus fundamentos ontológicos. Heidegger invoca la necesidad de una lógica productiva capaz de ofrecer a cada ciencia una interpretación coherente de su ámbito de investigación (cf. SuZ: 14 / SyT: 33). Esta lógica productiva se encarga de analizar el funcionamiento y el estatuto de los conceptos fundamentales con que trabaja una ciencia. Así, por ejemplo, en el caso de las ciencias históricas, «lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de conceptos de la historia ni la teoría del conocimiento histórico, sino la interpretación del ente propiamente histórico en función de su historicidad» (SuZ: 14 / SyT: 33).

En las lecciones del semestre de invierno de 1927 / 28, dedicadas a una densa

interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura, de Kant, se vuelve sobre la cuestión de los conceptos fundamentales de la ciencia y la de la constitución ontológica del ente. Los métodos científicos están diseñados para examinar las diferentes formas de manifestación y comportamiento de los entes, «pero no están concebidos para investigar el ser de estos entes» (GA 25: 35; la cursiva es mía, J.A.). Esta es la tarea propia de la filosofía. Toda ciencia se mueve en una ontología regional latente, es decir, dispone de antemano de cierta comprensión preontológica del ser del ente investigado en cada caso. Para poder determinar el ser de un ente concreto (como, por ejemplo, la naturaleza, la conciencia, el lenguaje, la historia y otros entes semejantes), cada ontología regional precisa de un ulterior esclarecimiento del sentido del ser. De nuevo, nos encontramos ante una tarea reservada a la filosofía entendida ahora como ontología fundamental. Así pues, Heidegger da un paso más al afirmar que estas ontologías regionales que fundan las ciencias positivas están, a su vez, fundadas en una ontología fundamental (cf. GA 25: 39).[98] Se pasa así de las ontologías regionales a la ontología fundamental.

La tarea de la ontología fundamental es preguntarse por el sentido del ser de los entes que estudian las ciencias positivas. Ese preguntar no procede de una manera deductiva a partir de primeros principios. Su estrategia es genealógica en cuanto establece la procedencia y el origen de los diferentes modos de ser de los entes científicos.

Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental. (SuZ: 15 / SyT: 34)

El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas en la medida que determina las condiciones a priori de posibilidad de las ciencias positivas y de las ontologías regionales. Esto explica la primacía ontológica de la pregunta por el ser.

Ser, entes y Dasein

En este parágrafo se hace un uso extenso de los términos «ser» y «ente», «ontología fundamental» y «ontologías regionales», «óntico» y «ontológico», que merece la pena comentar brevemente para facilitar la lectura del texto y comprender mejor el planteamiento heideggeriano.

a) Ser (Sein). A tenor de la diferencia ontológica analizada brevemente en el anexo previo, hay una diferencia inconmensurable entre ser y ente. El ente es lo que es, mientras que el ser —que es previo a todo ente— es la condición de posibilidad de que cualquier ente sea lo que es. Para que un ente concreto se dé, tiene que haber antes un «hay» (es gibt), esto es, un horizonte de manifestación posible, un ámbito de donación previamente abierto. En sintonía con una distinción establecida por Nicolai Hartmann, a la sazón alumno de Heidegger en los años veinte, «el ser y el ente se distinguen al modo como se distinguen la verdad de lo verdadero, la realidad (Wirklichkeit) de lo efectivamente real (Realität)».[99]

b) Ente (Seiendes). El ente es que lo es. El ente es todo lo que se da y existe, tanto real como idealmente: desde entes materiales (como mesas, sillas, ventanas, etcétera), entes lógicos (números, axiomas, ecuaciones, etcétera) y entes físicos (átomos, moléculas, electrones, etcétera), hasta entes psicológicos (como vivencias, afecciones, deseos, etcétera) y entes ideales (números, teoremas, abstracciones, etcétera) pasando por entes históricos (monumentos, restos arqueológicos, archivos, etcétera) y entes imaginados (sirenas, elefantes rosas, unicornios, montañas de oro y cosas por el estilo).

c) Dasein. De entre todos los entes existentes sobresale un ente ejemplar que, como señala el texto, se caracteriza por la peculiar capacidad de interrogarse por el sentido del ser. El ser humano es sencilla y esencialmente un ser que se interpreta a sí mismo.[100] Por ello, el Dasein es el único ente que puede abrir el camino para una comprensión del ser. De ahí que Heidegger distinga entre dos tipos de entes fundamentales:

Los entes que tienen el mismo modo de ser del Dasein (daseinsmäßige Seiende), que son tanto el propio Dasein como el Dasein de los otros.

Los entes que no tienen el mismo modo de ser del Dasein (nicht daseinsmäßige Seiende), que son el resto de los entes.

Cada uno de estos conceptos es estudiado por una disciplina concreta. Siguiendo la exposición heideggeriana, podemos distinguir cuatro campos de estudio:

TEMA	DISCIPLINA	
Ser	Ontología fundamental	Clar
Dasein	Analítica existenciaria	Estudio
Ser del ente	Ontologías regionales	Deter
Ente concreto	Ciencias positivas	Investigación de un determinac

En el esquema que nos presenta Heidegger se aprecia una clara subordinación jerárquica de las diferentes ciencias ónticas a la ontología fundamental.

Asimismo, la diferencia entre «ser» y «ente» nos remite, indefectiblemente, a la diferencia entre «ontológico» y «óntico».

a) Óntico: que se refiere a los entes. En otras palabras, relativo al ente individual realmente existente, que se aplica a las realidades concretas. El martillo que uso para clavar un clavo, el teléfono que utilizo para realizar una llamada, el transporte público del que me sirvo para trasladarme de mi casa a la universidad, el haz de luz que se descompone al chocar contra un prisma, el miedo que siento al caminar por una calle a oscuras en una ciudad desconocida son realidades ónticas concretas. Una clasificación química de los elementos de una sustancia es, por ejemplo, una interpretación óntica. Cuando intentamos determinar el ser de los elementos químicos en su diferencia con el ser de los animales, estamos ofreciendo una interpretación ontológica del ser de esos mismos elementos.

b) Ontológico: que se refiere al ser. En el contexto del análisis heideggeriano, ontológico remite a las estructuras fundamentales de un fenómeno, es decir, a las condiciones ontológicas que lo hacen posible. Así, por ejemplo, cuando más adelante se analice el fenómeno del mundo, se dirá que la descripción de un ente intramundano (como el de un martillo) es óntica, mientras que la interpretación del ser de este ente (comprendido como utensilio) es ontológica.

En este sentido puede afirmarse que Heidegger se sitúa en las coordenadas de un pensamiento que es posible calificar de transcendental, es decir, que pretende determinar las condiciones de posibilidad de una comprensión del ser. En Ser y tiempo, se produce una radicalización de la filosofía transcendental; una radicalización, empero, más orientada hacia el problema del conocimiento ontológico que al intento kantiano de establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. El núcleo de la transformación hermenéutica llevada a cabo por Heidegger del idealismo transcendental kantiano establece que las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser de los entes son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad del ser de estos entes.[101] Dicho en otras

palabras, el hecho de que existan entes no tiene nada que ver con nosotros, pero lo que esos entes son depende de nuestra comprensión del ser. De acuerdo con esta lectura transcendental de la diferencia ontológica, nuestra comprensión del ser conforma una estructura a priori en la medida en que nuestra comprensión del ser del ente no se toma de la experiencia, pero al mismo tiempo determina toda experiencia de esos entes.[102]

Es cierto que Heidegger abandona el vocabulario de la filosofía transcendental, pero la huella kantiana es evidente. El análisis de la existencia humana no descansa en la diferencia entre empírico y transcendental. Ser y tiempo opera con el par de conceptos óntico-ontológico. La analítica heideggeriana distingue entre las estructuras ontológicas generales de la existencia humana y sus concretizaciones ónticas. El mismo término «analítica» contiene una alusión a la analítica transcendental kantiana. Hay que recordar que la analítica kantiana no es un análisis del contenido de los pensamientos, sino una disección de la facultad de entendimiento.[103] Así como Kant no está interesado en el contenido empírico de nuestras creencias, sino en las condiciones subjetivas del conocimiento, a Heidegger no le interesan nuestras prácticas concretas, sino las condiciones de posibilidad de la interpretación. De la misma manera que el idealismo transcendental de Kant da fe de las condiciones del conocimiento, la ontología fundamental de Heidegger ofrece las condiciones hermenéuticas que nos permiten tener una comprensión explícita del ser. En este sentido, Carman establece una interesante analogía entre la revolución copernicana kantiana y la ontología fundamental heideggeriana. La ontología fundamental resulta revolucionaria en el sentido de que analiza las condiciones hermenéuticas específicas de nuestra comprensión del ser.[104] De hecho, la primera parte de Ser y tiempo intenta exponer las condiciones de posibilidad de toda interpretación, es decir, de nuestra comprensión de algo como algo.

Las condiciones hermenéuticas son parecidas a las condiciones epistémicas de Kant. Las condiciones hermenéuticas tienen que ser condiciones epistémicas, ya que el conocimiento es una forma de interpretación. Esto no significa que Heidegger asuma el planteamiento kantiano. Al interrogar por las condiciones de la comprensión explícita que el Dasein tiene del ser y no por las condiciones de conocimiento, la ontología fundamental da un paso más allá de la órbita de la epistemología kantiana y de la filosofía transcendental. Como se recuerda en las lecciones de 1928 sobre Leibniz: «La transcendencia del Dasein es el problema central, no el conocimiento» (GA 26: 170). Las condiciones hermenéuticas no son condiciones causales, pues se asientan en un trato prerreflexivo con las cosas

y una comprensión preteorética de las situaciones que ya constituyen un tipo de conocimiento atemático (y, por consiguiente, no causal) que vuelve inteligibles las cosas y las situaciones en que nos encontramos. Tenemos que disponer de algún tipo de inteligibilidad prefilosófica que haga posible la comprensión en cuanto tal. Como ya se ha avanzado, la temporalidad es la condición de inteligibilidad primordial: por una parte, comprender cosas y situaciones presupone comprenderlas como algo que encontramos en el presente y, por la otra, la comprensión humana presupone una comprensión del ser humano como interpretándose a sí mismo a la luz de su pasado y con un ojo puesto en el futuro. La temporalidad, como horizonte dinámico que siempre nos acompaña en nuestros pensamientos y en nuestras acciones, posibilita en última instancia que comprendamos la realidad. Sin este tácito marco temporal de interpretación ya siempre operativo, ni la realidad ni ningún ente nos resultarían inteligibles de la manera en que lo son.

§ 4

LA PRIMACÍA ÓNTICA DE LA PREGUNTA POR EL SER

Las ciencias, sin duda, ofrecen una variedad de resultados y aplicaciones, pero no puede olvidarse que reflejan a su vez un comportamiento típicamente humano. El ser humano se distingue no solo por su capacidad científica, sino también por su relación íntima con el ser. En uno de los pasajes retóricamente más logrados de Ser y tiempo se dice: «Lo que caracteriza ónticamente [al Dasein] es que a este ente le va en su ser este mismo ser» (SuZ: 16 / SyT: 35).[105] Dasein significa, por tanto: estar colocado delante de esta pregunta, incluso cuando uno huya de ella.

En otras palabras, a la constitución ontológica del Dasein le pertenece «una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera. Es más, «la comprensión del ser es, ella misma, una determinación ontológica del Dasein» (SuZ: 16 / SyT: 35).[106] En las lecciones del semestre 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, que, como ya se ha señalado, anticipan muchos de los temas de la primera sección de Ser y tiempo, pueden encontrarse diferentes maneras de expresar de una forma mucho más gráfica esta peculiar relación entre el ente interrogativo (es decir, el Dasein) y la cuestión del ser: topamos con la pregunta por el ser por la simple razón de que somos esa pregunta. El Dasein, como el ente que se interroga por su existencia, se ve afectado por la pregunta del ser (cf. GA 20: 199 y 200). La elaboración de esta pregunta no es una simple construcción, sino que implica una clarificación fenomenológica de la forma en que el Dasein habita en el ser. Esa es una tarea necesaria para alcanzar una mejor comprensión del ser, pero no es la meta final del tratado. El análisis de las estructuras ontológicas del Dasein tiene un carácter eminentemente preparatorio. Cuanto mejor se comprenda la constitución del Dasein, mejor se podrá responder a la pregunta por el ser. «De ahí que la ontología fundamental, que está en la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la analítica existenciaria del Dasein» (SuZ: 17 / SyT: 36).[107]

El joven Heidegger asume bien temprano la necesidad de un análisis de este tipo.

La tarea propia de la filosofía es hacer transparentes y comprensivas las relaciones que la vida humana guarda con su mundo cotidiano inmediato. El verdadero objeto de la investigación filosófica es —como se afirma en el Informe Natorp, de 1922— la existencia humana en cuanto interrogada por su forma de ser (cf. NB: 242). Desde ese momento, el modo de ser propio de la vida humana se convierte en el hilo conductor de la cuestión por el sentido del ser. La pregunta por el estatuto ontológico del Dasein es el paso previo para abordar la pregunta por el ser en general.

¿En qué consiste, entonces, la primacía óntica de la pregunta por el ser? En el hecho mismo de que esa pregunta se da en el Dasein. Esta primacía óntica se condensa en tres determinaciones esenciales:

a) El Dasein es el ente «al que le va en su ser este mismo ser» (SuZ: 16 / SyT: 35). Esta formulación puede reencontrarse en diferentes pasajes de la obra. La idea recurrente es que el Dasein está preocupado o concernido por su ser, que vela y tiene cuidado de su ser.

b) La constitución misma del Dasein implica «una relación de ser con su ser» (SuZ: 16 / SyT: 35). Esta relación de ser no es, pues, externa o añadida con posterioridad, sino un elemento intrínseco, inherente, consustancial al propio Dasein.

c) Por esta misma razón, el Dasein está en posesión de cierta comprensión del ser: «Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud» (SuZ: 16 / SyT: 35).

El Dasein es un ente privilegiado de análisis porque posee un modo de ser muy peculiar que consiste en preguntarse por su ser. A esa capacidad de comportarse de esta o aquella manera con el ser mismo se le da el nombre de «existencia» (Existenz). Esta forma de ser implica preguntas del tipo: ¿quién soy yo?, ¿qué soy?, ¿cómo soy? A medida que vivo adquiero una comprensión de quién soy y de cuáles son mis posibilidades. Puede que nunca traduzca esta comprensión en palabras, pero mi vida sigue teniendo sentido para mí. También soy consciente del mundo en el que opero. Si comprendo lo que significa ser un profesor, también comprendo lo que es una universidad, cómo se llega a ella, su

funcionamiento, etcétera. Así, no solo me comprendo a mí mismo, también capto los diferentes tipos de entes, personas y situaciones que me salen al encuentro en mi existencia fáctica.

El Dasein está marcado por una ineludible comprensión: lo quiera o no, se halla abierto al ser y tiene que ser. Por eso, Heidegger denomina al ser propio de este ente, al ser del Dasein, con el nombre de «existencia». El texto escribe el término «existencia» en cursiva para distinguirlo de su uso tradicional, donde funciona como opuesto a esencia. El ser del Dasein no puede, por tanto, comprenderse en los términos usualmente aplicados a otro tipo de entes. El Dasein no posee una naturaleza predefinida, una esencia inmutable que se manifiesta de manera necesaria. Los objetos naturales y los animales están determinados por leyes físicas y biológicas como la preservación y la reproducción. Para el Dasein, existir es posicionarse frente a sí mismo y decidir qué tipo de persona se quiere ser en cada caso.[108] Ante todo soy responsable de mi propia vida. En cada momento opto por una posibilidad de existencia. Por ejemplo, decido participar en una media maratón en lugar de ir a un concierto; prefiero leer un libro antes que ver la televisión; alquilo un piso en vez de solicitar una hipoteca; utilizo el transporte público para desplazarme a mi lugar de trabajo. En algunas ocasiones, sopeso mis decisiones con calma, pero por lo general me dejo llevar por la rutina y las opciones más confortables. Voy construyendo mi identidad en la medida en que vivo. Voy convirtiéndome en lo que soy a partir de mis decisiones (unas conscientes y otras inconscientes) y mis acciones (unas voluntarias y otras involuntarias). Piedras y animales son simplemente lo que son. No pueden tener crisis de identidad porque no necesitan determinar su propia existencia.

La existencia en sentido heideggeriano indica solo la relación que guardamos con el ser. De ahí la necesidad de distinguir los significados de Dasein y existencia.

El Dasein es un ente ejemplar, que existe y comprende el ser.

La existencia es el modo de ser más propio del Dasein.

Por eso mismo, el análisis del ser del Dasein adopta la forma de una analítica

existenciaria. Si se entiende que la pregunta por el ser no resulta más que de una radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein, se entenderá por qué la pregunta por el sentido, y con ello el programa completo de Ser y tiempo, tiene que comenzar por el análisis del ente «Dasein».

La existencia no es lo mismo que Dasein. Dasein es un ente, un ente peculiar y privilegiado, mientras que existencia es un modo de ser (a saber, un modo de ser propio del Dasein). El animal es, pero no existe. El hombre es el único ente que existe como tal y, además, tiene un mundo. ¿Qué diferencia al animal del hombre? ¿Qué lugar ocupa el hombre en una filosofía de la naturaleza? En la segunda parte de las extensas lecciones del semestre de invierno de 1929 / 30, Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad, Heidegger ofrece por primera vez una especie de filosofía de la naturaleza, algo que nunca volverá a repetirse en su obra posterior. Un año antes habían aparecido dos obras importantes de antropología filosófica: El puesto del hombre en el universo, de Max Scheler, y Los niveles de lo orgánico y el hombre, de Helmuth Plessner. Scheler y Plessner intentaron a su manera enlazar entre sí los resultados de la investigación biológica y filosófica. El intento de Scheler en particular llamó la atención de Heidegger, quien se sintió motivado a hacer una excursión al campo de la antropología desde la perspectiva de la filosofía de la naturaleza.

Al mundo pertenece la naturaleza. Pero ¿tiene mundo la naturaleza distinta del hombre? La piedra, el animal, ¿tienen un mundo, o se dan solamente allí? ¿Qué tipo de relación guarda el hombre con las cosas y esencias que comparecen ante él? La piedra es carente de mundo (weltlos). Aparece en el mundo sin que de suyo pueda establecer una relación con él. El animal es pobre en mundo (weltarm); su mundo y reducido radio de acción se limitan a lo que Heidegger denomina un «anillo entorno». El animal reacciona a los estímulos que de allí proceden y responde con ciertos mecanismos comportamentales. El animal tiene una determinada apertura para el mundo, pero el mundo no puede revelársele como tal. El animal tiene cierto acceso al mundo y exhibe un tipo de conducta (Benehmen) con respecto a este. El animal percibe cosas y ofrece respuestas inteligentes a su entorno (Umgebung), pero no comprende qué hay, qué significa existir (cf. GA 29 / 30: 290-292). El animal, por tanto, no dispone de la posibilidad de relacionarse y comprenderse a sí mismo como estar-en-el-mundo. No carece de mundo como los minerales, pero tampoco tiene la capacidad humana de constituir y configurar mundo.

Eso acontece por primera vez en el hombre. El hombre es creador de mundo (weltbildend). Entre el hombre y el mundo se entreabre un espacio de juego, un horizonte de libertad, que despliega un nuevo campo de realidades y posibilidades. Esquemáticamente, las diferentes relaciones con el mundo de los minerales, animales y hombres pueden resumirse de la siguiente manera:[109]

TIPO DE ENTE	RELACIÓN CON EL MUNDO
Mineral	Carente de mundo
Animal	Pobre en mundo
Ser humano	Creador de mundo

La existencia, en el sentido latino de ex-sistere, se caracteriza por rebasar la propia esfera, es un estar fuera de sí. El Dasein es el único ente capaz de transcenderse a sí mismo, ir más allá de lo inmediatamente dado y establecer una relación dinámica con el mundo. No es solo el hecho de que la existencia se defina como apertura, sino que su propio acontecer consiste en el permanente «estar fuera» (ex) de «donde se está» (sistere). El concepto de «Dasein» rompe con la imagen de un sujeto encerrado en sí mismo y aislado del mundo. El Dasein es constitutivamente apertura.

Ahora bien, la posibilidad de configurar un mundo y, por ende, la capacidad del Dasein de comprenderse a sí mismo desde su existencia pueden ejecutarse, llevarse a cabo, realizarse (vollziehen) de dos modos fundamentales:

El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas. La existencia es decidida en cada caso tan solo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. (SuZ: 17 / SyT: 35)

Nos hallamos ante el binomio propiedad-impropiedad (Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit) que articula toda la primera parte de Ser y tiempo. Por un lado, tenemos el análisis de los diferentes modos de ser del Dasein en su existencia diaria e impropia, al que Heidegger responde en la primera sección con una hermenéutica de la cotidianidad; por el otro, tenemos el análisis de los diferentes modos de ser del Dasein en su existencia singular y propia, al que Heidegger responde en la segunda sección con una hermenéutica de sí.[110] A nuestro juicio, esa hermenéutica de sí puede situarse en cierta continuidad con la tradición de la ética del cuidado.

La comprensión del ser propia del Dasein encierra la comprensión de algo así como un mundo. ¿Significa esto que la analítica existenciaria es una simple ontología regional al servicio de la antropología? De la misma manera que la ontología regional de la zoología busca determinar el ser de los animales, la analítica existenciaria intenta determinar el ser del «hombre». A primera vista

pudiera parecer que la analítica queda reducida a una ontología regional más, pero a medida que avanza el texto se ve claro que se halla en la base de todas las ontologías regionales: «Las ontologías cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del Dasein están, por ende, fundadas y motivadas en la estructura óntica del Dasein mismo» (SuZ: 18; la cursiva es mía , J.A. / SyT: 36). En otras palabras, el hecho de que las ciencias, tanto las naturales como las humanas, sean ellas mismas maneras de ser propias del Dasein otorga a la analítica existenciaria un rango ontológico superior —es decir, fundante— al del resto de las ontologías regionales: «De ahí que la ontología fundamental, que está en la base de todas las otras ontologías, debe ser buscada en la analítica existenciaria del Dasein» (SuZ: 16 / SyT: 36).

El Dasein tiene, por consiguiente, una triple primacía sobre cualquier otro ente:

a) Primacía óntica: la existencia determina el ser del Dasein. A diferencia de otros entes, el Dasein se relaciona en cada momento de su existencia con su propio ser.

b) Primacía ontológica: el Dasein es en sí mismo ontológico en cuanto lugar y vehículo de una comprensión del ser. El Dasein no solo guarda cierta relación con su propio ser, sino que, además, atesora una comprensión implícita de esta relación. La comprensión de su propio ser es un rasgo distintivo del Dasein.

c) Primacía óntico-ontológica: el Dasein es la condición de posibilidad de todas las otras ontologías regionales. La relación del Dasein con el ser no se limita solo a la relación con su propio ser. Las investigaciones científicas del mundo y nuestras actividades diarias se basan en nuestra capacidad de aprehender el ser de otros entes. En otras palabras, nuestra comprensión óntica de la realidad se funda en la comprensión ontológica de nuestra propia existencia.

Esta primacía ya fue entrevista por algunos representantes de la tradición ontológica, como Parménides, Aristóteles y Tomás de Aquino, si bien ninguno de ellos llegó a aprehender la genuina estructura ontológica del Dasein. A este respecto, se cita el pasaje de Acerca del alma de Aristóteles en el que se afirma que «el alma es en cierto modo todos los entes».[111] Heidegger ve aquí un testimonio de la indisociable conexión entre Dasein y comprensión del ser; una

conexión que, en última instancia, pone de manifiesto la naturaleza ontológica del Dasein. Así, la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una tendencia constitutiva del Dasein. El análisis de esa tendencia, como se señala en el capítulo siguiente, precisa de una doble tarea y de un método de investigación.

— Anexo —

La diferencia entre «existencial», «existenciario» y «categoría»

La existencia es el modo de ser propio del Dasein. Existencia no es lo mismo que Dasein. Este es un ente, mientras que existencia es un modo de ser (a saber, el modo de ser del Dasein). Lo que pretende analizar Heidegger son las estructuras fundamentales de la existencia y no las decisiones y situaciones existenciales concretas.

TIPO DE ANÁLISIS	MODALIDA
Existenciario (existenzial)	Modo de ser fundamental de la existencia
Existencial (existenziell)	Modo fáctico de existencia Determinación con

Una cosa es determinar la existencia como cuidado y otra muy diferente cuidarse de algo concreto (como del jardín de casa, las finanzas, el estado de salud, el coche, etcétera). La ontología fundamental implica un análisis en clave existenciaria del Dasein, es decir, un análisis estrictamente formal que pone al descubierto las estructuras ontológicas, los rasgos constitutivos, los modos de ser propios del Dasein.

La analítica existenciaria es formal, es decir, solo ofrece indicaciones de cómo se ejecuta la vida en cada caso. El joven Heidegger también habla de «indicación formal» (formale Anzeige) para referirse a las estructuras primarias de la vida humana.[112] Nos encontramos con que el análisis de cualquier fenómeno de la vida, cualquier modo de ser del Dasein pasa por tres momentos:

1) la formalización de una estructura existenciaria (como el estar-en-el-mundo, la solicitud, la angustia, la comprensión, el habla, etcétera);

2) su modificación impropia y

3) su modificación propia.

Nos hallamos, pues, ante dos niveles de análisis. En el plano existencial tomamos decisiones concretas que afectan a nuestra vida cotidiana (como la compra de un ordenador, la planificación de unas vacaciones, la remodelación de la vivienda y cosas por el estilo). Cada una de estas decisiones implica una comprensión determinada de la existencia. En el plano existenciario, en cambio, nos concentramos en mostrar las estructuras constitutivas del Dasein (como el estar-en-el-mundo, la cotidianidad, el uno, la solicitud, el habla, la comprensión, la angustia, la conciencia, la resolución, la caída, la historicidad, por citar algunas de las más conocidas). El plano existenciario, por tanto, no debe confundirse con el plano existencial. De lo contrario, se incurre, como observa Heidegger en una nota marginal de su ejemplar de Ser y tiempo, en una lectura existencialista (cf. SuZ: 17, nota a / SyT: 35, nota d).[113]

En suma, todas las explicaciones que surgen del análisis del Dasein, incluida la

descripción y la interpretación de la cotidianidad media, van encaminadas a sacar a la luz las estructuras de su existencia. Si el Dasein se caracteriza por su existencia, entonces las determinaciones fundamentales de su ser recibirán el nombre de «existenciarios» (Existenzialien). Y la trama de las estructuras entrelazadas y cooriginarias entre sí que constituyen la existencia del Dasein recibe el nombre técnico de «existenciariedad» (Existenzialität).

Asimismo, hay que diferenciar entre «categorías» y «existenciarios». Las categorías se aplican a entes que no tienen la misma forma de ser que el Dasein (como la naturaleza, los utensilios, las cosas, los objetos, etcétera). Los existenciarios, por su parte, expresan modos de ser propios del Dasein (como la ocupación, el cuidado, la solicitud, el habla, la comprensión, la angustia, la disposición afectiva, la resolución, etcétera). En otras palabras, los entes que se presentan en el mundo se comprenden ónticamente y sus características se pueden explicar por medio de categorías. Un martillo, por ejemplo, es un ente que está ahí delante de nosotros, con ciertas cualidades (color, forma, peso, solidez, resistencia, etcétera) y determinado por categorías (espacio, tiempo, relación, causalidad, etcétera). Las categorías revelan el qué (Was) es un ente, fijan su esencia. La tarea de las ciencias consiste en describir el contenido objetivo de los entes.

El Dasein, en cambio, se comprende ontológicamente y sus características se expresan por medio de existenciarios. Una persona es un ente que existe en el mundo, que se relaciona con otros, que manipula utensilios. Los existenciarios expresan el cómo (Wie) del Dasein, indican el modo de realización de su existencia. La tarea de la analítica consiste en comprender los modos de existencia del Dasein.[114]

«Existenciarios» y «categorías» son las dos posibilidades fundamentales de determinar el ser de los entes:

Los existenciarios determinan el ser del Dasein y de los entes que tienen su misma forma de ser (daseinsmäßige Seiende), como en el caso de los otros.

Las categorías determinan el ser de los entes que no tienen la misma forma de ser del Dasein (nichtdaseinsmäßige Seiende).

La diferencia entre categorías y existenciarios afecta tanto al modo como se usan (las categorías se aplican a entes que comparecen en el mundo, mientras que los existenciarios se aplican solo al Dasein), cuanto a su respectivo tipo de comprensión (las categorías ofrecen una comprensión óntica, los existenciarios, una ontológica).

II.

LA DOBLE TAREA DE LA ELABORACIÓN DE LA PREGUNTA POR EL SER, EL MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN Y EL PLAN DE LA OBRA (§§ 5-8)

La doble tarea aquí anunciada, la de un análisis ontológico del Dasein y la de una destrucción de la historia de la metafísica, refleja la división de la obra en dos partes muy claramente diferenciadas entre sí. Todos los temas están atravesados por una preocupación común: ¿cómo lograr un acceso adecuado al fenómeno del Dasein y cómo mostrar el sentido del ser? De ahí la importancia que cobra la cuestión metodológica.

§ 5

LA PRIMERA TAREA DE UNA ANALÍTICA EXISTENCIARIA: LIBERACIÓN DEL HORIZONTE PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL SENTIDO DEL SER EN GENERAL

Este parágrafo resume el programa de la primera parte de Ser y tiempo, la cual consta de tres secciones: la analítica del Dasein (los parágrafos 9 a 44 de la primera sección), Dasein y temporalidad (los parágrafos 45 a 83 de la segunda sección) y, finalmente, tiempo y ser (la tercera sección anunciada en el plan de la obra, pero no desarrollada). Una vez establecido el primado óntico y ontológico del Dasein, como ente señalado en el que se manifiesta cierta comprensión del ser, surge el problema metodológico de cómo articular y hacer conceptualmente explícita esa comprensión de una manera correcta. El Dasein, sin duda, ya está descubierto para nosotros. La dificultad no es otra que la del paso de la comprensión preontológica a la elaboración propiamente ontológica. Heidegger plasma esta dificultad de una manera brillante:

La primacía óntico-ontológica del Dasein es, pues, la razón de que al Dasein le quede oculta su específica constitución de ser —entendida en el sentido de la estructura «categorial» que le es propia—. El Dasein es para sí mismo ónticamente «cercanísimo», ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño. (SuZ: 22 / SyT: 40)

Dicho de otro modo: el Dasein es ónticamente cercano porque se reconoce como un ente que existe; es ontológicamente lejano, pues rara vez se interroga por su propio ser, y es preontológicamente no extraño en la medida en que, siendo, comprende algo así como el ser.

El hombre es, por encima de todo, un animal de naturaleza ontológica. Sin

embargo, la comprensión del ser que le es inherente permanece en una suerte de ocultación fundamental. Espontáneamente, no nos reconocemos en nuestra especificidad, sino que solemos autocomprendernos como una cosa entre cosas, como un elemento más del mundo. El Dasein muestra la tendencia natural a «comprender su ser desde aquel ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el "mundo"» (SuZ: 22 / SyT: 39-40). El Dasein es para sí lo más lejano. En vez de sentirse seguro en su propia existencia, se refugia en la vida cotidiana. Heidegger describe este fenómeno con la gráfica expresión de «estar-lejos-de-sí» (Weg-sein). Este «estar-lejos-de-sí» adopta en Ser y tiempo la forma de un estar-caído en el mundo.

Esta tendencia a caer en el mundo (Weltverfallenheit) no solo encierra un aspecto negativo. La caída en el mundo también tiene un sentido positivo para el ulterior desarrollo de la investigación heideggeriana: el Dasein comparece como estar-en-el-mundo y se comprende desde ahí. Es cierto que, en cuanto estar-en-el-mundo, el Dasein tiende a interpretarse como algo presente, como una substancia, como un sujeto con propiedades. Pero también muestra la tendencia contraria de comprenderse desde el mundo: «En el Dasein mismo y, por consiguiente, en su propia comprensión de ser, hay algo que más adelante se mostrará como la reverberación ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del Dasein» (SuZ: 22 / SyT: 40).[115] La autocomprensión espontánea que el Dasein posee de sí mismo parte de un movimiento de reverberación (Rückstrahlung) más que de un acto de reflexión (Reflexion).[116] Esta distinción, a primera vista sutil, entre reflexión y reverberación marca la diferencia entre una filosofía de la conciencia y una analítica de la existencia humana. La filosofía moderna de la conciencia recurre al método de la reflexión, es decir, a la capacidad del sujeto de volver sobre sí mismo en un puro ejercicio de abstracción teorética; el análisis de la existencia humana, en cambio, parte de la autocomprensión preteorética que el Dasein tiene del mundo.[117] Al hilo de nuestro propósito de leer Ser y tiempo en continuidad con la tradición de la ética del cuidado, puede decirse que la teoría del sujeto se transforma aquí en una hermenéutica de sí.

Ahora bien, la comprensión espontánea que el Dasein tiene de sí mismo se halla, por lo general, oculta. ¿Cómo debe preceder el análisis del Dasein? ¿Cuál es entonces el método de análisis apropiado para hacer transparentes las formas de ser del Dasein y, por extensión, desocultar el sentido del ser? El método no puede ser otro que el de una fenomenología hermenéutica que procede en

términos ontológicos. Solo una descripción fenomenológica es capaz de mostrar los modos como el Dasein se manifiesta desde sí mismo, mientras que el método hermenéutico permite interpretar el sentido del ser del Dasein y del ser en general. Eso explica que la analítica existenciaria se defina como una fenomenología hermenéutica del Dasein.

Esa analítica, empero, no se realiza en el vacío. El Dasein tiene a su disposición una rica variedad de formas de autointerpretarse, que van desde la mitología, la psicología y la antropología hasta la ética, la poesía, la autobiografía y el relato histórico (cf. SuZ: 22 / SyT: 40). De ahí la necesidad —como se verá en el parágrafo 10— de delimitar el campo propio de la analítica existenciaria de la biología, la antropología, la psicología y de cualesquiera otras ciencias humanas. Heidegger plantea la exigencia fenomenológica de describir al Dasein como se da inmediatamente desde sí mismo: «El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo» (SuZ: 23 / SyT: 40). ¿Cuál es ese modo de acceso? Nos reencontramos aquí con una intuición fundamental elaborada en el curso de 1923 Ontología. Hermenéutica de la facticidad: el punto de partida para iniciar una interpretación adecuada y fenomenológicamente rigurosa del modo de ser del Dasein es la cotidianidad de término medio (durchschnittliche Alltäglichkeit) (cf. SuZ: 23 / SyT: 41; GA 63: 85-92). La constitución fundamental de la cotidianidad del Dasein, que luego se precisará en el parágrafo 9, distingue la analítica existenciaria de cualquier tipo de aproximación científica al mundo en el que inmediata y regularmente vivimos. En opinión de Heidegger, el ser del hombre no se revela en situaciones límite, en experiencias estéticas y vivencias religiosas, sino ante todo en nuestras actitudes más cotidianas e irreflexivas. Por eso, la cotidianidad se convierte en el punto de partida de un análisis de las estructuras constitutivas del Dasein. Una tarea que, como se insiste en el texto, tiene un carácter provisional y preparatorio (cf. SuZ: 23 / SyT: 41).[118]

El parágrafo 5 ya deja entrever la estructura interna de las dos secciones de la primera parte de Ser y tiempo: la primera ofrece un análisis preparatorio del Dasein (§§ 9-44), en el que se ponen al descubierto los diferentes modos de existencia cotidiana del Dasein; la segunda es una repetición (§§ 45-83) que profundiza en el sentido temporal del Dasein. A la postre, todas sus estructuras se revelan como modos de la temporalidad. Merece la pena recordar que Ser y tiempo posee una estructura espiral. Heidegger reinterpreta constantemente los fenómenos para alcanzar una comprensión más profunda de ellos. La tesis de fondo es que el tiempo constituye el horizonte de toda comprensión del sentido

del ser. Con ello, Heidegger anticipa el resultado final de la analítica preparatoria, ya anunciado en el prólogo a propósito del pasaje de El sofista, de Platón: la «explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporalidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser» (SuZ: 24 / SyT: 41).[119] El Dasein es esencialmente temporalidad. La tarea de la ontología fundamental implica pensar a fondo el sentido originario del tiempo y, con ello, el sentido del ser. Se trata tanto de una tarea fenomenológica como ontológica: la tarea fenomenológica de mostrar «cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado» (SuZ: 25 / SyT: 42) conduce a la tarea ontológica de comprender la pregunta por el sentido del ser a partir del tiempo. El tiempo, por tanto, constituye el horizonte de toda comprensión del ser.

Desde luego, esto no es nuevo, ya que «el "tiempo" sirve desde antaño como criterio ontológico de la distinción ingenua de las diferentes regiones del ente» (SuZ: 25 / SyT: 42). Pero ¿de qué clase de tiempo está hablando Heidegger? ¿Cómo hay que entender el tiempo? Resulta evidente que no se trata del tiempo como sucesión y medición cronológicas. Ese tiempo, que el filósofo pone expresamente entre comillas, remite a la concepción vulgar del tiempo que ha ido transmitiéndose desde Aristoteles hasta Bergson. De hecho, Heidegger se propone mostrar que esa noción vulgar del tiempo brota de la temporalidad constitutiva del Dasein.

De entrada, cabe distinguir entre una comprensión positiva del tiempo que se aprehende desde la finitud del Dasein y una comprensión vulgar del tiempo. Vulgar no tiene ninguna connotación negativa. Simplemente alude a la noción habitual, corriente, común, del tiempo como pura sucesión de momentos del ahora. Y a esta distinción entre el concepto común de tiempo (vulgärer Zeitbegriff) y la temporalidad propia (Zeitlichkeit) del Dasein se suma la temporaneidad (Temporalität) que determina el sentido del ser. De manera esquemática podemos distinguir tres tipos de tiempo:

TIPO DE TIEMPO	TAREA
Tiempo vulgar y corriente	Medición de la sucesión de ahoras

Temporalidad	Tiempo propio del Dasein aprehendido desde
Temporaneidad	Dar respuesta a la pregunta por el sentido del se

El mismo título de la obra, Ser y tiempo, contiene la idea de que ser y tiempo están íntimamente entrelazados, de que el tiempo constituye la ulterior condición de posibilidad del ser. El ser es propiamente temporal, lo que significa que está atravesado de una intrínseca dinamicidad.

La tercera sección de Ser y tiempo, anunciada en el plan de la obra ofrecido en el parágrafo 8 pero que no llegó a publicarse, debía desarrollar la noción de la temporaneidad específica del ser.[120] Esta noción se desarrolla en la parte final de las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, consideradas por un amplio sector de la literatura especializada la segunda parte de Ser y tiempo. Ahí se distingue con claridad entre la temporaneidad del ser (Temporaliät) y la temporalidad del Dasein (Zeitlichkeit), y se afirma que la temporalidad de este último está fundada en la temporaneidad del ser. Esta es la aporía a la que tiene que hacer frente Heidegger al final de Ser y tiempo y que, sin duda, contiene el germen del conocido viraje (Kehre) que da su pensamiento poco después de la publicación de su obra magna.[121]

§ 6

LA SEGUNDA TAREA DE UNA DESTRUCCIÓN

DE LA HISTORIA DE LA ONTOLOGÍA

Este parágrafo resume de forma programática el contenido del plan de la segunda parte de Ser y tiempo, que, como se ha indicado, no llegó a publicarse y que pretendía abordar la cuestión de la temporaneidad del ser. La historia de la ontología, como una parte integrante de la historia de las ideas, ofrece una interpretación del sentido del ser. La historia de la ontología encierra una larga tradición en torno a la naturaleza del ser, que ha sido transmitida de generación en generación. Un replanteamiento de la pregunta por el ser, pues, no puede pasar por alto esta tradición; más bien al contrario, tiene que apropiársela de manera productiva. No puede haber ontología fundamental sin la historia de la ontología, como tampoco puede haber filosofía sin la historia de la filosofía.

La pregunta por el ser, cuya necesidad óntico-ontológica ya ha sido señalada, también está caracterizada ella misma por la historicidad. De esta manera, la elaboración de la pregunta por el ser, en virtud del más propio sentido del ser del interrogar mismo en cuanto histórico, no podrá menos que preguntar por su propia historia para llegar de este modo, por medio de la apropiación positiva del pasado, a la plena posesión de sus más propias posibilidades. (SuZ: 28 / SyT: 44)[122]

Sin embargo, la misma historia de la ontología parece obstruir más que favorecer la comprensión del ser y la autocomprensión del Dasein. Este último, por su propensión a caer en su mundo, queda preso de la tradición:

La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible

lo «transmitido» por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en una cosa obvia y obstruye el acceso a las «fuentes» originarias. (SuZ: 29; la cursiva es mía, J.A. / SyT: 45)

Hay que abandonar el ideal de la neutralidad valorativa y la falta de supuestos, incluso para una tarea como la de la ontología fundamental. Nuestra comprensión del ser acumula los sedimentos de una larga historia, que tienen que ser identificados y puestos al descubierto de manera apropiada.

En el caso concreto de la pregunta por el ser, la tradición ontológica no parece ofrecer una respuesta satisfactoria. La simple erudición histórica acerca de las diferentes concepciones del ser elaboradas a lo largo de la historia de la ontología tiende a encubrir la pregunta misma e invita al Dasein a tomar partido por alguna de las teorías sobre el ser transmitidas más que volver a plantear la pregunta con toda su radicalidad: «La tradición insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un retorno, [...] desarraiga tan hondamente la historicidad del Dasein, que este no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la falta de fundamento» (SuZ: 28 / SyT: 45).

No deja de ser paradójico que la propia tradición ontológica contribuya de manera activa a un olvido de la pregunta por el sentido del ser. Una rápida ojeada a las grandes etapas de la ontología occidental —Parménides, Aristóteles, Aquino, Suárez y Hegel, entre otros— muestra la importancia de los orígenes griegos. La ontología griega y su historia determinan hasta la actualidad la conceptualidad filosófica. A partir de esta particular radiografía, Heidegger establece la provocativa tesis de que el olvido del ser tiene su origen en la metafísica antigua. De ahí surge la necesidad de una segunda tarea encaminada a lograr una apropiación adecuada de la historia de la ontología. Esa tarea consiste en una destrucción de esa historia. La destrucción implica una reinterpretación de la historia de la ontología a partir de la historicidad del Dasein.[123]

La destrucción no se concentra tanto en el pasado como en el «hoy» (das Heute), en la recepción contemporánea de la tradición ontológica. Se trata de liberar las fuerzas del pasado y de la tradición para volver a despertar el sentido de la pregunta por el ser. La destrucción que propone Heidegger va dirigida

primariamente a la caída en el mundo y a la asunción acrítica de la tradición, que es la verdadera responsable del encubrimiento de la pregunta por el ser:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario ablandar la tradición endurecida y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, realizada al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante decisivas. (SuZ: 30 / SyT: 46)

La destrucción no tiene el sentido negativo de demolición, aniquilamiento, derribo, desmantelamiento; al contrario, implica una apropiación productiva del pasado, es decir, un regreso a las fuentes originarias. Solo así la tradición filosófica es capaz de provocar nuevas reflexiones sobre las mismas cuestiones fundamentales. A fin de cuentas, un rechazo completo de la tradición nos dejaría sin orientación, sin punto de partida, sin capacidad de interrogación. Lejos de ser una tarea de derribo y demolición, la destrucción prepara las condiciones de una apropiación adecuada de la tradición. De ahí que, junto a un análisis preparatorio del Dasein, también sea necesaria una destrucción paralela de la historia de la ontología. Se trata de una destrucción que establece el «certificado de nacimiento» de la ontología, de una destrucción crítica que procede de manera genealógica, es decir, que descubre las diferentes estaciones de la historia de la ontología, que va «al origen de los conceptos ontológicos fundamentales» (SuZ: 30 / SyT: 46).[124]

El pasado filosófico en el que vivimos no es solo una carga. También constituye una herencia positiva, al menos en dos aspectos: por una parte, si la comprensión del ser es constitutiva del Dasein, entonces este no puede perder por completo dicha comprensión, tiene que ser posible recuperar los elementos potencialmente valiosos para una interrogación ontológica; por la otra, Heidegger no afirma que todas las contribuciones de la tradición filosófica sean negativas. Así, por ejemplo, destaca los elementos positivos del trabajo filosófico de Kant y su énfasis en el tiempo como forma de la sensibilidad. En definitiva, la destrucción debe proporcionar a la ontología el hilo conductor que tiene que seguir, a saber,

la conexión fundamental entre tiempo y ser. Heidegger reconoce tres momentos esenciales, tres estadios en que la interpretación del ser se conecta con el fenómeno del tiempo: Kant, Descartes y Aristóteles.[125]

Kant: la relación entre tiempo y yo pienso. Según Heidegger, Kant es el primero y el único que recorrió un trecho del camino hacia la dimensión de la temporalidad. La doctrina del esquematismo, empero, no logra profundizar en el verdadero secreto del alma: la temporalidad. A pesar de su intento de plantear el problema del tiempo, no llegó a desarrollar la conexión esencial entre tiempo y yo pienso. Eso se debe a que le falta una «ontología temática del Dasein» y a que su análisis del tiempo se orienta por la comprensión vulgar y tradicional del tiempo (cf. SuZ: 32 / SyT: 47).

Descartes: los fundamentos ontológicos del cogito sum. El fracaso de Kant responde en parte al fracaso de Descartes. Con el cogito sum, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Sin embargo, dejó sin determinar el sentido del ser del sum al asumir la oposición medieval entre ens infinitum et increatum y ens finitum et creatum. De la misma manera que Kant depende de la ontología cartesiana, Descartes bebe de las fuentes de la ontología medieval. Se trata de una ontología de la creación que, en última instancia, se remonta a la idea griega del «estar-producido».

Aristóteles y el problema del tiempo. La problemática de la ontología griega, como la de cualquier otra ontología, debe tomar como hilo conductor al Dasein mismo. La definición griega del hombre como zoon logon echon resulta insuficiente mientras no se determine el ser del logos: «El legein mismo [...] tiene la estructura temporánea de la pura "presentación" de algo» (SuZ: 35 / SyT: 49). Toda la interpretación griega del ser parece reposar sobre la base de un concepto de ser entendido como presencia. Y eso responde al hecho de que el tratado aristotélico del tiempo, cuya influencia y cuyo legado se extiende hasta la actualidad, representa un claro testimonio de las posibilidades y los límites de la ontología antigua.

La destrucción heideggeriana ofrece una interesante cronología regresiva que va de Kant a Descartes, de Descartes a la ontología medieval y de los pensadores medievales a la ontología griega. Utilizando un término foucaultiano, podríamos decir que Heidegger lleva a cabo una arqueología de la tradición, quitando una a una las capas de sentido que han ido sedimentándose y sobreponiéndose a lo largo de la historia de la ontología. El suelo en que nos encontramos hoy

descansa sobre la metafísica de la modernidad y esta, a su vez, en la metafísica medieval y antigua.[126] Llegamos así al origen y al núcleo del problema que preocupa a Heidegger:

La interpretación antigua del ser del ente está orientada por el «mundo» o, si se prefiere, por la «naturaleza». [...] La prueba extrínseca de ello es la determinación del ser como parousía o como ousía con la significación ontológico-temporánea de «presencia». El ente es aprehendido en su ser como «presencia» (Anwesenheit), es decir, queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo —el «presente» (Gegenwart). (SuZ: 34 / SyT: 48)[127]

El foco de la crítica heideggeriana se dirige contra la obsesión de la permanencia y la presencia. Uno de los principales objetivos del proyecto filosófico de Ser y tiempo es desmantelar, desmontar, destruir lo que Derrida llama la «metafísica de la presencia». La metafísica de la presencia comprende todo ente, incluido el ente humano, en términos de presencia; una presencia constante, que permanece idéntica a través de los cambios. De esta manera, la metafísica comprende el ser de los entes como substancia (sub-sistere), como esencia que permanece inalterable. En el transcurso de la filosofía occidental, esta asunción metafísica ha prevalecido sin cambios. Heidegger no ve nada inherentemente erróneo en la metafísica. El problema, como se señala en muchos de los escritos posteriores, es que la visión metafísica se ha convertido en la dominante, impidiendo cualquier otro modo de manifestación del ser. La interpretación metafísica se ha absolutizado y es incapaz de reconocer que es meramente una entre otras muchas posibles interpretaciones. Así pues, «tan solo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, [...] se podrá hablar de una “repetición” de la pregunta por el ser» (SuZ: 36 / SyT: 50).

La tarea expresa de la filosofía consiste en reiterar la pregunta. No se trata de una reiteración mecánica, en muchos casos condenada a una repetición estéril. La reiteración ya implica una modificación, una reela-boración, un pensar lo no-pensado: la pregunta por el sentido del ser. Se produce así un paso del «ser» al «sentido» del ser. La ontología fundamental se distancia críticamente de las determinaciones tradicionales del ser como eidos, ousia, substancia, yo, espíritu.

En todas estas determinaciones, hay un denominador común: ser se entiende como principio, causa, fundamento. Ese principio queda invalidado en Ser y tiempo. No se busca el principio, sino el sentido.

— Anexo —

El concepto de destrucción

La tarea de una destrucción de la historia de la ontología ya formaba parte del temprano programa de investigación de Heidegger, incluso antes de que se planteara la tarea de una ontología del Dasein. El término latinizado Destruktion desempeña un papel fundamental en la fenomenología hermenéutica de Heidegger y aparece por primera vez en las lecciones del semestre de 1919 / 20, Problemas fundamentales de la fenomenología, con el nombre de «destrucción fenomenológica». El filósofo remonta el concepto de «destrucción» a la destructio luterana y a la crítica kierkegaardiana de la metafísica. En las mencionadas lecciones de 1919 / 20, Heidegger se hace eco del ataque luterano a Aristóteles, sirviéndose del término Destruktion (cf. GA 58: 139ss).

Dos años después, en las lecciones del semestre de invierno de 1921 / 22, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, y en el conocido Informe Nartop, de 1922, encontramos indicaciones de una destrucción de la historia de la ontología. Esta destrucción, esta estrategia de «desmontaje regresivo» (abbauender Rückgang) de la que se habla en el Informe Natorp (cf. NB, 249), se dirige contra los diferentes tipos de desfiguración, encubrimiento, deformación, enmascaramiento o nivelación a los que se ha visto expuesta la historia de la ontología. Por ello se precisa de un desmontaje crítico de la orientación previa, de una interpretación de la tradición ontológica que ponga de manifiesto sus motivos ocultos. Solo así se logra una apropiación de la situación hermenéutica y un regreso al suelo del que brotan las experiencias originarias.

Finalmente, la tarea de una destrucción de la historia de la ontología se asocia directamente a la de una ontología de la vida fáctica en las lecciones del semestre de verano de 1923, Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Heidegger se distancia de la connotación peyorativa que acompaña al término Destruktion. No se trata tanto de una aniquilación, de una erradicación de la

historia de la ontología, como de una de-construcción, un des-montaje, una crítica de sus presupuestos. La destrucción, como se recuerda en un pasaje de las lecciones de 1923, «no tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo cual implica acotarla siempre en sus límites» (GA 63: 75). La destrucción pone al descubierto los prejuicios interpretativos que han ido sedimentándose en torno a fenómenos como la «vida fáctica» y conceptos como el de «ser».

Destrucción es apropiación: una apropiación, por lo demás, limitada por la propia finitud y radical historicidad que subyace a la misma tarea hermenéutica. Desde esta óptica, resulta bastante evidente que el método de la destrucción incorpora parcialmente el procedimiento husserliano de la reducción. Del mismo modo que en Husserl la reducción pone entre paréntesis la validez del mundo inmediato, encontramos que la destrucción heideggeriana cancela la validez de los presupuestos filosóficos heredados de la tradición. A este respecto, cabe recordar que en las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, la «destrucción» se comprende conjuntamente con la «reducción» y la «construcción» como uno de los tres aspectos constitutivos del método fenomenológico (cf. GA 24: § 5).[128]

La publicación en las dos últimas décadas de las lecciones previas a Ser y tiempo permite rastrear con precisión los principales textos y autores de la historia de la ontología a los que Heidegger somete a un arduo trabajo de destrucción. Un lector de Ser y tiempo no encontrará demasiadas sorpresas: en las lecciones de juventud, la tarea de destrucción se concentra nuevamente en Kant,[129] en Descartes[130] (y, partir de él, en la filosofía medieval y la teología[131]) y, por último, en Aristóteles y la filosofía antigua.[132]

§ 7

EL MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN:

LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

La destrucción ha puesto de relieve que la investigación ontológica debe tomar conciencia de los prejuicios heredados y apropiarse de los fenómenos en su darse originario. La investigación tiene que partir del ámbito de manifestación inmediato del ser. El método de análisis para desarrollar la pregunta por el sentido del ser no puede ser otro que el método fenomenológico. El término «fenomenología» es principalmente un concepto metódico y expresa la máxima: «¡A las cosas mismas!». Heidegger empieza ofreciendo una explicación terminológica en la que se analiza la etimología y el significado de los conceptos «fenómeno» y «logos» que componen la palabra «fenomenología». Tras esta primera interpretación etimológica, se pasa al análisis de cuál es la tarea específica de la fenomenología: sacar a la luz y hacer patente el ser que inicialmente permanece oculto.

El concepto de fenómeno

La expresión griega phainomenon, a la que se remonta etimológicamente el término «fenómeno», deriva del verbo phainesthai, que significa «mostrarse», «manifestarse», «revelarse». Phainomenon quiere decir «lo que se muestra, lo automostrante, lo patente» (SuZ: 38 / SyT: 51). Así, el concepto «fenómeno» designa lo que se muestra en sí mismo (Sich-zeigen) y se contrapone al término «apariencia» (Schein), que significa lo que no se muestra. Nos encontramos, pues, con dos tipos de fenómenos:

— fenómeno en sentido positivo: mostración.

— fenómeno en sentido negativo: apariencia, ilusión.

Y estas dos formas de entender el fenómeno, bien de manera positiva como mostración, bien de manera negativa como apariencia, deben distinguirse de un tercer sentido que se corresponde con el término «manifestación» (Erscheinung). Aquí «fenómeno» equivale a «síntoma», «indicio», «anuncio» de una realidad que no se muestra en sí misma. Por ejemplo, el dolor de muelas es un fenómeno en sentido positivo que se muestra directamente; en cambio, la inflamación de encías y la fiebre son síntomas, una simple manifestación que indica algo, en este caso el dolor de muelas. Así, tenemos que «los fenómenos no son jamás manifestaciones, pero toda manifestación está, en cambio, necesitada de fenómenos» (SuZ: 40 / SyT: 53). Es más, «manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno» (SuZ: 41 / SyT: 54).[133]

El concepto de logos

El concepto griego de logos tiene una multiplicidad de sentidos y una larga historia tras de sí. Logos significa fundamentalmente «discurso» (Rede), pero se ha traducido también como «razón», «juicio», «concepto», «definición», «fundamento» y «relación» (cf. SuZ: 43 / SyT: 55). ¿A qué responde esta variedad de traducciones? La respuesta pasa por un análisis terminológico. Heidegger destaca el análisis del logos ofrecido por Aristóteles en Sobre la interpretación, donde se explicita la función apofántica del logos.[134] Apophansis significa «revelación», «mostración», «manifestación», «dejar ver». Así, «el discurso "deja ver" desde, apo, desde aquello mismo de que se habla. En el discurso (apophansis), en la medida que es auténtico, lo dicho debe extraerse de aquello de lo que se habla» (SuZ: 43-44 / SyT: 55).[135]

A continuación, se recuerdan los momentos estructurales del logos apophantikos analizados en Sobre la interpretación, a saber, phone (sonido), synthesis (síntesis), aletheia (verdad) y pseudesthai (falsedad). La phone es la articulación vocal y sonora del decir; la synthesis remite al problema moderno de cómo conectar la vida psíquica interna con el mundo físico externo. Heidegger ofrece una solución retomando el sentido etimológico de la partícula syn, que significa «estar junto con otro sobre lo que se habla». Esta solución apunta hacia el fenómeno de la codonación de yo y mundo, con lo que se supera el dualismo cartesiano. Y el logos, en cuanto deja ver aquello de lo que se habla, existe en la

doble posibilidad de la verdad (aletheia) y la falsedad (pseudesthai). Aristóteles señala que de las palabras aisladas no podemos decir que sean ni verdaderas ni falsas. Las palabras aisladas tienen un sentido, pero solo la proposición puede ser verdadera o falsa.[136] Heidegger sacará consecuencias decisivas para su concepto de verdad a partir de su relectura fenomenológica de la teoría aristotélica de los enunciados apofánticos.[137] En su opinión, hay que liberarse de la definición clásica de verdad como adecuación, concordancia, correspondencia. Esta definición es fenomenológicamente inadecuada, al igual que la determinación de la falsedad como error.

CONCEPTO	SENTIDO TRADICIONAL	SENTIDO FENOMENO
Verdad	Concordancia, adecuación	Desocultamiento, most
Falsedad	Error, engaño	Ocultamiento, encubri

Si la esencia del «ser verdadero» es «dejar ver», «mostrar», «desocultar», «descubrir», entonces «ser falso» debe comprenderse como «ocultar», «encubrir» (cf. SuZ: 45 / SyT: 56).

Justamente como la verdad tiene este sentido, resulta imposible encajarla en una teoría del juicio. El logos, en el clásico sentido proposicional de la palabra, no es el lugar primario de la verdad (cf. SuZ: 45 / SyT: 56). La razón, el fundamento y la relación son diferentes modalidades de mostración, es decir, diferentes modos de expresar la capacidad apofántica del logos. Eso explica su polisemia.

El concepto preliminar de fenomenología:

ontología como fenomenología

A partir de las definiciones de los conceptos «fenómeno» y «logos», puede descubrirse el verdadero significado de la expresión «fenomenología»:

Fenomenología significará entonces: apophainestai tai phainomena: dejar ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. (SuZ: 46 / SyT: 57)

Tenemos que comprender fenomenología en un sentido puramente formal. A diferencia de la teología, la biología, la historia y otras disciplinas que nombran sus respectivos objetos de estudio (ente divino, ente vivo, ente histórico, etcétera), la fenomenología no nos dice cuáles son los fenómenos que hay que estudiar. Simplemente, se limita a señalar un modo de abordarlos. La fenomenología, como ya se ha indicado, es una concepción metodológica. Las ciencias analizan el qué (Was), el contenido objetivo de las cosas, mientras que la fenomenología muestra el cómo (Wie), el modo como los fenómenos se dan.

En el caso de la analítica del Dasein, se trata de mostrar sus modalidades de existencia, no de determinar sus cualidades objetivas (como peso, materia,

densidad, resistencia, longevidad, etcétera). El análisis ontológico-fenomenológico es estrictamente formal. Solo se preocupa por establecer las condiciones de posibilidad de la existencia humana, es decir, no está interesado en sus determinaciones materiales. Una cosa es señalar que el estar-en-el-mundo es un modo de ser (Wie) del Dasein y otra lo que (Was) hacemos en concreto, fijar los contenidos de nuestra acción: desde ir al cine y leer un libro, hasta preparar una conferencia y hacer la compra. Las acciones de ir al cine, leer un libro, preparar una conferencia y hacer la compra solamente son posibles por nuestro previo estar-en-el-mundo. El estar-en-el-mundo es aquí la condición ontológica de posibilidad de cualquier acción concreta que emprendemos en el mundo.

Ahora bien, ¿cuál es el fenómeno que hay que estudiar? ¿Qué es lo que está inmediata y regularmente oculto? ¿Qué es eso que debemos descubrir por medio de la fenomenología? Aquello que permanece inicialmente oculto o recae de nuevo en el encubrimiento no es este o aquel ente concreto, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el ser del ente: «El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y sus derivados» (SuZ: 48 / SyT: 58). El ser del ente puede quedar encubierto hasta tal punto que incluso puede ser olvidado. La consecuencia es clara: si el tema es el ser del ente y el método es el fenomenológico, entonces «la ontología [como determinación del ente, J.A.] solo es posible como fenomenología [como modo de acceso, J.A.]» (SuZ: 48 / SyT: 58). O, dicho de otra forma, «considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente —ontología» (SuZ: 50 / SyT: 60).

Nos encontramos así ante dos conceptos de fenómeno: el vulgar y el fenomenológico.

Fenómeno en sentido fenomenológico	El ser del ente	Tema de la fil
Fenómeno en sentido vulgar	El ente	Tema de las ci

La filosofía no es ciencia del ente, sino del ser. Heidegger entiende aquí por ciencia el desvelamiento de un dominio oculto. Aunque la filosofía coincide con las otras ciencias en su cientificidad, su objeto es radicalmente distinto. El objeto de la ciencia es el ente; la filosofía, en cambio, tiene por objeto el ser, es decir, algo que no «es» en el sentido en que el ente es, pero que tiene que «haber» para que podamos comprender el ente. Por ello, frente a las ciencias no filosóficas que son ónticas y positivas, la filosofía es la ciencia ontológica y transcendental por antonomasia, una ciencia que no se refiere de manera positiva como las otras ciencias a una región dada del ente, sino que, transcendiendo al ente y con él todo lo dado, pretende alcanzar algo que es anterior a todo lo dado, algo que como condición transcendental hace posible experimentar el ente como ente. Ese algo es el ser.

La descripción fenomenológica quiere sacar a la luz el ser del ente. Eso no significa que «detrás» de los fenómenos se esconda una esencia. Simplemente es posible que permanezca oculto lo que debe convertirse en fenómeno. Nos hallamos ante un momento decisivo de la argumentación heideggeriana: el fenómeno que hay que estudiar, a saber, el ser del ente, no está inmediata y regularmente dado. Si la fenomenología consiste en un método encaminado a «dejar ver», se está diciendo que el fenómeno de la fenomenología es algo que la mayoría de las veces no se muestra. De otro modo, si el fenómeno fuera dado primariamente como lo que se muestra, no se precisaría de ninguna fenomenología para dejarlo ver. Heidegger elabora un nuevo concepto de fenomenología que reclama un objeto peculiar. Este no puede ser ya el ente (lo que primariamente se muestra), sino el ser del ente (lo que primariamente está escondido). Es tarea de la fenomenología sacar el fenómeno del ser de su encubrimiento. El encubrimiento (Verdeckung) mismo puede ser accidental o necesario y manifestarse de tres maneras: como ocultamiento (Verborgenheit), recubrimiento (Verschüttung) o desfiguración (Verstellung).

TIPO DE ENCUBRIMIENTO

Ocultamiento Fenómenc

Recubrimiento	Fenómeno que algu
Desfiguración	Fenómeno que solo conserva la apariencia

Las cosas mismas que investiga la fenomenología no son evidentes por sí mismas, sino cosas interpretadas cuyo ser, por añadidura, permanece oculto, escondido, recubierto, desfigurado, enmascarado, olvidado, encubierto. La fenomenología debe mostrar los motivos de ese encubrimiento.

Una vez aclarado cuál es el fenómeno que hay que estudiar —que no es otro que el sentido del ser del ente— hay que determinar el modo de proceder. La descripción fenomenológica se lleva a cabo en términos hermenéuticos y no teorético-reflexivos. Se consuma así el giro hermenéutico de la fenomenología.[138] La tarea de una ontología fundamental que tiene como tema el ente óntico-ontológicamente privilegiado (el Dasein) consiste en interpretar el sentido del ser o, lo que es lo mismo, «elaborar las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica» (SuZ: 50 / SyT: 60).[139] La ontología es una exploración de nuestra comprensión del ser. Disponemos de una comprensión preontológica del ser y nuestra tarea como filósofos es hacer explícita esta comprensión incrustada en nuestras prácticas diarias y en nuestros modos de comportamiento prerreflexivos. Por ello, la ontología tiene un carácter hermenéutico o interpretativo. Hablar de una transformación hermenéutica de la fenomenología implica hablar de una transformación ontológica. La fenomenología de Husserl, confinada en opinión de Heidegger a la investigación de los actos constitutivos de la conciencia transcendental, se reorienta en Ser y tiempo hacia la cuestión del ser, por lo que se convierte en ontología fenomenológica. Para Heidegger, la «cosa» que la fenomenología debe permitir ver es el ser. La hermenéutica, al igual que la fenomenología, adquiere una dimensión ontológica que formalmente no tenía: ya no es una disciplina auxiliar de las ciencias humanas que fija las reglas de interpretación de los textos. Ahora encarna una actitud filosófica en la que el ser humano se concibe como un animal interpretativo que actúa en todos los ámbitos de la vida cotidiana.

En este sentido, se entiende mejor la correlación que Heidegger establece entre filosofía como ciencia del ser y fenomenología como método: «Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. [...] La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein» (SuZ: 51; la cursiva es mía / SyT: 61).

En definitiva, la hermenéutica está al servicio tanto de la explicitación de los

modos de ser del Dasein como de la elucidación del sentido del ser en general. Las dos primeras secciones publicadas de la primera parte de Ser y tiempo desarrollan esta hermenéutica del Dasein desde dos perspectivas: la primera sección elabora una detallada hermenéutica de la cotidianidad; la segunda sección establece las condiciones de una hermenéutica del sí-mismo. En último término, el ser humano queda confirmado en su función de mediador de la relación entre ente y ser y, por ello, en su condición de lugar de origen y retorno de toda problemática ontológica.

— Anexo —

Fenomenología reflexiva versus fenomenología hermenéutica

La lectura del parágrafo 7 trasluce una clara herencia husserliana. Heidegger, que, como ya hemos visto, fue asistente de Husserl durante sus primeros años como docente en la Universidad de Friburgo y que tras la publicación de Ser y tiempo acabaría ocupando la cátedra vacante de su mentor, tiene un conocimiento profundo de la fenomenología. Pero esta proximidad y familiaridad con la fenomenología de Husserl, a quien por cierto se dedica la obra, no debe confundirse con simple continuidad.[140] Husserl y Heidegger comparten la máxima fenomenológica de «¡A las cosas mismas!», si bien se distinguen en el modo de acceso y tratamiento de tales cosas. Nos hallamos, a tenor de un amplio sector de la historiografía filosófica, ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl comprendería esta intuición en términos de un «ver reflexivo»; Heidegger, en cambio, la entendería en términos de una «intuición hermenéutica». Como ha señalado en repetidas ocasiones F.-W. von Herrmann, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud de corte teorético y reflexivo, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateorética y prerreflexiva.[141] Dicho en otras palabras: Husserl se mueve en las coordenadas de una fenomenología reflexiva y Heidegger en las de una fenomenología hermenéutica.[142]

La llamada «transformación hermenéutica de la fenomenología» que

encontramos operativa en Ser y tiempo y condensada en el breve parágrafo 7 viene precedida de una larga confrontación crítica de Heidegger con su maestro. El desarrollo de la llamada «fenomenología hermenéutica» pasa por cuatro fases, que se escalonan de la siguiente manera:

1) La primera tiene lugar en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, en que se acomete una crítica inicial de los postulados teoréticos de la fenomenología husserliana al mismo tiempo que se sientan las bases de la hermenéutica fenomenológica a partir del primado de lo preteorético.

2) La segunda fase de desarrollo de la fenomenología hermenéutica se produce en las lecciones del semestre de invierno de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica: por una parte, Heidegger alaba el descubrimiento husserliano de la intencionalidad como constitución fundamental de la conciencia en las Investigaciones lógicas, pero, por la otra, acusa al Husserl de Ideas I de distanciarse de la fenomenología al interpretar la subjetividad desde el punto de vista del ego cogito cartesiano.

3) Este distanciamiento se consuma en una tercera fase en la extensa crítica inmanente a Husserl que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, donde Heidegger se posiciona frente a temas clave de la fenomenología husserliana, como la intencionalidad, la conciencia, el ser y la intuición categorial.

4) La cuarta y última fase se completa en Ser y tiempo con la elaboración plena del concepto de la fenomenología hermenéutica del Dasein.

Aquí nos interesa destacar sobre todo la primera y la segunda fase, en que Heidegger formula con toda claridad los presupuestos de la fenomenología hermenéutica a la vez que se distancia críticamente de la fenomenología de Husserl, a la que acusa de caer en el idealismo y el solipsismo.[143] Una acusación que ha hecho fortuna en la historiografía filosófica, donde se ha instalado una clara diferencia entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

Primera fase

La primera formulación de la fenomenología hermenéutica la encontramos en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Estas lecciones se enmarcan en el intento de aprehender temáticamente la experiencia originaria de la vida preteorética y de responder de forma metodológica al esfuerzo por lograr un adecuado acceso a ese ámbito de lo preteorético. La tematización fenomenológica de un nuevo campo de investigación, como el de la vida preteorética, requiere de un nuevo método de análisis. El ámbito de lo preteorético no resulta accesible desde la reflexión y la teoría. La necesidad de hallar un método capaz de aprehender las tramas de significado en las que se da primariamente la vida desemboca en el desarrollo de una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica y, por ende, ateorética y preteorética, como la que encontramos en las primeras lecciones de Friburgo. Las diferentes formulaciones de esta ciencia originaria de la vida que hallamos en los años posteriores parten de esta experiencia originaria y determinan la metodología de la investigación heideggeriana. Por ello, puede decirse que el descubrimiento de la dimensión preteorética de la vida se convierte en el punto arquimédico sobre el que descansa la transformación hermenéutica de la fenomenología y marca el inicio de un camino filosófico que se prolonga durante las lecciones de Friburgo y Marburgo hasta desembocar en Ser y tiempo.

La pregunta que realmente inquieta al joven Heidegger es la de cómo se accede primariamente a esta esfera de la vida preteorética ignorada hasta la fecha por la historia de la filosofía. He ahí la tarea de estas iniciales lecciones friburguesas: mostrar la posibilidad y la viabilidad de una fenomenología no reflexiva capaz de delimitar y articular sistemáticamente el ámbito de manifestación de la esfera primaria de la vida humana. Esta esfera primaria permanece inicialmente oculta, distorsionada, desfigurada, desplazada por la incuestionable primacía de la actitud teorética y reflexiva que gobierna la filosofía moderna desde la atalaya del sujeto de conocimiento. De ahí que sea necesario romper con el primado de lo teorético en aras de acceder al suelo originario del que brota la vida en su darse inmediato y captar la vida en su carácter significativo. ¿En qué ámbito se mueve, pues, una ciencia filosóficamente originaria? En las lecciones del semestre de posguerra de 1919, Heidegger se traslada al nivel de la relación primariamente práctica que establecemos con el mundo de la vida. La

posibilidad de elaborar un nuevo concepto de filosofía emana de esta relación originaria entre vida y mundo. El origen de toda filosofía se remonta al subsuelo todavía no horadado por la reflexión del mundo de la vida (cf. GA 56 / 57: 59ss).

Naturalmente, ese mundo de la vida no es otro que el mundo de lo ateorético y lo arreflexivo, en definitiva, el mundo simbólicamente articulado en que ya siempre se encuentra anclada la vida. Se trata de un mundo revestido del manto de la significatividad, un mundo al que accedemos de manera directa a través de cierto grado de familiaridad con él, que nos resulta ya siempre comprensible de un modo u otro. Un mundo, por tanto, que se nos abre hermenéutica y no reflexivamente: «En lugar de conocer cosas, hay que comprender mirando y mirar comprendiendo» (GA 56 / 57: 65). No se niega el conocimiento en general, solo la primacía otorgada de manera infundada al conocimiento de tipo teorético y objetivante. El conocimiento del mundo de la vida se basa en un mirar ateorético, en un comprender no reflexivo. El conocimiento preteorético que adquirimos a partir de nuestro contacto directo con el mundo de la vida se condensa en la comprensión y no tanto en la explicación. Esto no significa que el acceso reflexivo a la esfera de las vivencias sea falso o erróneo. Simplemente, es un modo derivado, es un acto de segundo orden que solo se hace posible a partir de la comprensión previa, atemática y prerreflexiva del mundo inmediato de la vida y las vivencias.

Con el reconocimiento de la referencia al mundo (Weltbezogenheit), de la significatividad (Bedeutsamkeit) y de la autosuficiencia (Selbstgenügsam-keit) como elementos constitutivos de la vida fáctica, se consuma en el joven Heidegger un cambio radical de perspectiva: se pasa del paradigma de la percepción de la filosofía de la conciencia al paradigma de la comprensión de la hermenéutica. Decididamente, nos hallamos ante dos formas del «ver fenomenológico»: una, desde la actitud teorética de la fenomenología husserliana; otra, desde la actitud ateorética de la hermenéutica heideggeriana.[144]

Segunda fase

El segundo momento de distanciamiento crítico con respecto a la fenomenología husserliana se produce en las lecciones del semestre de invierno de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica, en el marco de una intensa discusión con Descartes. Heidegger no comparte la simpatía que Husserl

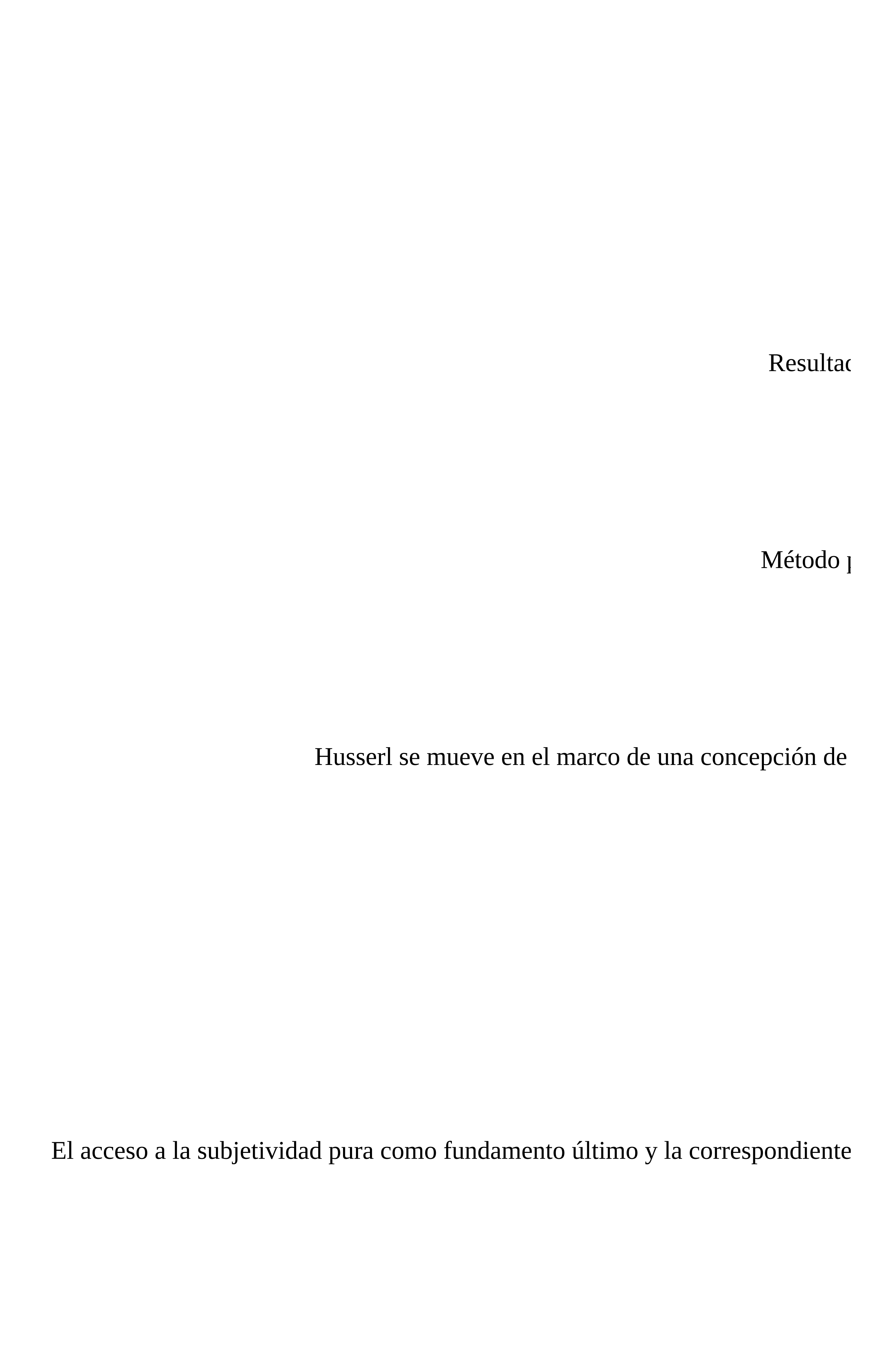
muestra por el modo de pensar de las matemáticas como una vía de acceso a la pureza de la conciencia. En este sentido, la fenomenología se orienta por el ideal de exactitud de las matemáticas, decisión que precisamente Heidegger critica con severidad. Esta mane-ra de proceder no deja ver las cosas mismas, sino que las distorsiona desde el prisma de la subjetividad reflexiva. Con mayor rotundidad que en los primeros cursos de Friburgo, Heidegger afirma que el criterio de la evidencia que maneja Husserl está determinado por el «predominio de una idea de certeza vacía y por ello fantástica» (GA 17: 43). Pero de esta forma, las cosas no se muestran desde sí mismas, sino desde la imposición de un determinado tipo de conocimiento con pretensión de certeza absoluta como el conocimiento físico-matemático (cf. GA 17: 71).[145] Esto significa que se antepone el criterio de cientificidad, con lo cual ya no se deja que las cosas se manifiesten desde sí mismas como reza la máxima fenomenológica. El excesivo énfasis puesto en la preocupación cartesiana por la certeza desfigura algunos de los hallazgos fenomenológicos de Husserl, en particular el de la intencionalidad. Esta última queda desfigurada en el momento en que se la comprende como un comportamiento primordialmente teorético que condiciona el modo de ver y de analizar los actos intencionales (cf. GA 17: 271).

En definitiva, la fenomenología hermenéutica que plantea Heidegger pretende romper con el ideal husserliano de una filosofía como ciencia estricta, exenta de presupuestos, transparente y neutra. El principio de neutralidad valorativa que encabeza la fenomenología husserliana se asienta en dos presupuestos: la exclusión de toda teoría previa y el criterio de la evidencia fenomenológica.[146] Heidegger asume este último criterio metodológico hasta tal punto que lo vuelve contra su propio maestro. Husserl aplica el modelo de la actitud teorética sin una justificación preliminar, lo que a los ojos de Heidegger ya constituye una decisión previa y, por tanto, un prejuicio (cf. GA 63: 83). La teoría no es la actitud natural del pensamiento, sino que encarna una determinada posición. A partir del descubrimiento del carácter posicional de la teoría, Heidegger establece la distinción entre actitud fenomenológica y teorética. La teoría desdobla la vida en el hecho mismo de vivir y en la mirada refleja de esta. El énfasis puesto en la teoría distorsiona nuestro acceso al mundo al desmenuzar la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto; es lo que falsea nuestras vivencias inmediatas al extirparlas artificialmente del mundo de la vida del que emergen.[147] Se pasa así de la conciencia reflexiva husserliana, que de manera intuitiva tiene ante sí su objeto, a lo que Heidegger llama la «situación hermenéutica». Esta precede a la mirada, mejor dicho, se halla indisociablemente presente en ella y forma parte de ella. La mirada

fenomenológica debe dirigirse de un modo directo a la vida fáctica misma. El acto filosófico que facilita la apropiación de la vida y que, por tanto, hace expresa la vivencia originaria pasa por un determinado tipo de intuición: la intuición hermenéutica. Con la apropiación de la situación hermenéutica se gana el horizonte previo en el que se mueve siempre la vida.

A la luz de lo expuesto hasta ahora, las diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger pueden esquematizarse de la siguiente manera:[148]

El ámb



Resultac

Método p

Husserl se mueve en el marco de una concepción de

El acceso a la subjetividad pura como fundamento último y la correspondiente

Husserl parte de la suspensión de la actitud natural y del mundo

El camino de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica y preteorética iniciado en el semestre de posguerra de 1919 desemboca en la fenomenología hermenéutica del Dasein desplegada sistemáticamente en Ser y tiempo. A la luz de las dos fases de desarrollo de la fenomenología hermenéutica analizadas, queda claro que la fenomenología hermenéutica del Dasein solo es posible desde el trasfondo y la discusión con la fenomenología husserliana de la conciencia.

Ahora bien, ¿qué elementos nuevos aporta el concepto de fenomenología hermenéutica elaborado en Ser y tiempo? Tanto Husserl como Heidegger parten del mismo principio fenomenológico. Sus respectivos modos de tratar los fenómenos se adhieren a la máxima del regreso «a las cosas mismas», pero ambos se diferencian sustancialmente en el método de acceso a estas. Husserl opta por el método reflexivo de las reducciones; en Ser y tiempo, se apuesta por el método comprensivo de la hermenéutica.

El parágrafo 7 explica el concepto fenomenológico de «fenomenología» y establece que el objeto temático es el ser del ente. Sin embargo, ¿cuál es el camino que nos permite acceder al ser del ente inicialmente oculto? ¿Cómo logramos desocultarlo? En Ser y tiempo, el autor no se pronuncia claramente al respecto, tan solo señala:

El modo de comparecencia del ser y de las estructuras de ser en cuanto fenómeno debe empezar por serle arrebatado a los objetos de la fenomenología. De ahí se sigue que tanto el punto de partida del análisis como el acceso al fenómeno y la penetración a través de los encubrimientos dominantes requieran una particular precaución metodológica. (SuZ: 49 / SyT: 59)

En las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, se formulan los tres elementos fundamentales del método fenomenológico que permiten llevar a cabo esa triple tarea: la reducción, construcción y destrucción fenomenológicas (cf. GA 24: 26ss). La reducción fenomenológica asegura el punto de partida de la investigación, la construcción fenomenológica asegura el acceso fenomenológico al fenómeno del ser y la destrucción fenomenológica penetra en los encubrimientos dominantes. En la

medida en que el análisis fenomenológico aparta la mirada de los entes intramundanos y fija su atención en la precomprensión atemática que se tiene de la constitución ontológica de estos, la reducción fenomenológica es el primer paso hacia la tematización expresa del ser del ente. La construcción fenomenológica desvela y abre el modo de ser propio del ente: por una parte, el ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein y que se desvela como ocupación (Besorgen) en el marco de un todo de conformidad y, por la otra, el ser del Dasein, que se hace patente como existencia y cuidado (Sorge) en el horizonte significativo del mundo. Y, por último, la destrucción fenomenológica penetra críticamente en los fenómenos encubridores que acompañan a toda investigación, permitiendo distinguir entre fenómenos verdaderos y encubridores, entre fenómeno y apariencia. Así pues, con la incorporación de los tres elementos metodológicos de reducción, construcción y destrucción se completa la hermenéutica fenomenológica del Dasein que se remonta a las primeras formulaciones de la ciencia originaria de la vida que encontramos en el semestre de posguerra de 1919.

§ 8

EL PLAN DEL TRATADO

La introducción ofrece una versión condensada de Ser y tiempo, una obra que a tenor del plan ofrecido en este parágrafo debía contener dos partes, compuestas a su vez por tres secciones cada una. La elaboración de la pregunta por el ser responde a dos tareas que quedan reflejadas en la división del tratado en dos partes fundamentales.

Primera parte: La interpretación del Dasein con vistas a la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte de la pregunta por el ser.

1. El análisis preparatorio del Dasein

2. Dasein y temporalidad

3. Tiempo y ser

Segunda parte: Los rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporaneidad (Temporalität).

4. La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo

5. El fundamento del cogito sum de Descartes

6. El tratado aristotélico sobre el tiempo

El texto finalmente publicado en 1927 contiene solo las dos primeras secciones de la primera parte anunciadas en el plan del tratado. Heidegger las envió a la

imprenta con la esperanza de completar luego la segunda parte. Sin embargo, como es sabido, el proyecto no llegó a fraguar.[150] La obra publicada anunciaba la elaboración de la pregunta por el ser, quería prepararla, aunque la dejó sin desarrollar. Este hecho ya desconcertó a muchos de sus contemporáneos. El libro daba la sensación de hablar más de la existencia humana que del ser mismo, es decir, invitaba a una lectura más en clave existencialista que ontológica. La publicación posterior de las lecciones pronunciadas en el contexto de Ser y tiempo y el trabajo exegético realizado sobre este nuevo material documental permitieron, por una parte, completar el texto publicado y mostrar que el análisis de la existencia humana solo tiene una función preparatoria[151] y, por la otra, ayudaron a comprender mejor las razones internas del inacabamiento de la obra y los motivos filosóficos que llevaron a un viraje del pensamiento heideggeriano.

PRIMERA PARTE

LA INTERPRETACIÓN DEL DASEIN DESDE SU TEMPORALIDAD Y LA EXPLICACIÓN DEL TIEMPO COMO HORIZONTE TRANSCENDENTAL DE LA PREGUNTA POR EL SER

Después de la exposición de la pregunta por el sentido del ser ofrecida en la «Introducción», se pasa al desarrollo de la primera parte de la obra, en la que se ofrece una interpretación del Dasein desde la temporalidad y se señala el tiempo como el horizonte transcendental de la pregunta por el ser. Esta primera parte, como ya se ha comentado a propósito del plan del tratado (§ 8), debía constar de tres secciones, de las cuales solo se publicaron las dos primeras.

PRIMERA SECCIÓN

EL ANÁLISIS PREPARATORIO DEL DASEIN

La primera sección empieza con una breve panorámica de su estructura temática en seis capítulos. El capítulo primero (§§ 9-12) tiene un carácter introductorio, en el que se concretan el programa y el desarrollo de la analítica existenciaria. El capítulo segundo (§§ 12-13) pone al descubierto la estructura del estar-en-el-mundo como constitución fundamental del Dasein. El capítulo tercero (§§ 14-24) articula la idea del mundo en su mundanidad. Ese análisis implica una primera investigación del fenómeno del mundo circundante donde llevamos a cabo nuestras acciones diarias, una caracterización del tipo de entes que nos salen al encuentro en él y de su peculiar espacialidad. El capítulo cuarto (§§ 25-27) se concentra en el mundo compartido con otros y en las diferentes formas de coexistencia cotidiana. El capítulo quinto (§§ 28-38) pone el énfasis en la constitución ontológica del estar-en como tal. Aquí se analizan los fenómenos de la disposición afectiva, la comprensión, el habla, el estado de caída y la condición de arrojado. Y en el capítulo sexto (§§ 39-44) se muestra la totalidad estructural del Dasein a partir del fenómeno del cuidado y su intrínseca naturaleza temporal.

Una vez más, hay que insistir en que esta primera sección tiene un carácter preparatorio y, por tanto, provisional. De lo contrario se corre el riesgo de interpretaciones de corte existencialista y antropológico de Ser y tiempo. Nos hallamos ante una etapa previa, de una propedéutica en la que se deben sacar a la luz las estructuras fundamentales del Dasein y mostrar su unidad estructural. La primera sección suministra el punto de partida de la investigación para un ulterior examen de la relación entre el ser del Dasein y la temporalidad. Aquí no se esclarece el sentido del ser del Dasein. Esa es una tarea que queda reservada para la segunda sección.

I.

LA EXPOSICIÓN DE LA TAREA DE UN ANÁLISIS PREPARATORIO DEL DASEIN (§§ 9-11)

El título de este primer capítulo de la primera sección retoma algunos de los temas y conceptos anticipados en la «Introducción». Aquí se delinea el marco general de la analítica existenciaria anunciada en el parágrafo 5 y se establece su estatuto filosófico, delimitándola con respecto a otras ciencias. Heidegger designa con el término de «analítica existenciaria» el programa de un análisis filosóficamente riguroso y adecuado de la vida humana; un programa en el que, como ya se ha señalado al principio de nuestro trabajo, llevaba trabajando con intensidad desde el semestre de posguerra de 1919. Su objetivo era aprehender los modos de ser originarios y genuinos de la vida.[152] En ese sentido, el joven filósofo comparte la misma preocupación de los principales pensadores de su época: Husserl y su explicación filosófica de la subjetividad humana, Scheler y el sentido de la persona como portador de valores, Dilthey y la naturaleza de la vida histórica, Simmel y la filosofía de la vida, Jaspers y el significado de la existencia humana.

Heidegger afrontó el problema de la vida de una manera más radical. Buscaba un acceso diferente y quería seguir su propio camino. Como señala Volpi, procuró evitar tanto la teoretización de la vida fáctica que se produce en la fenomenología y el neokantismo como el relativismo y el irracionalismo al que parecían abocar la filosofía de la vida y el historicismo.[153] La vida no puede ser aprehendida en sus formas inmediatas de manifestación mientras se persista en el intento de convertirla en un objeto para la simple observación reflexiva y abstracta. Ello explica los esfuerzos por separar la analítica existenciaria de ciencias humanas como la antropología, la psicología y la biología. Y también permite comprender la insatisfacción heideggeriana respecto a la definición clásica del hombre como ser racional y la concepción cristiana del hombre como imagen de Dios.

§ 9

EL CONCEPTO, EL DESARROLLO Y EL PROGRAMA DE LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA

Un análisis ontológico fundamental del Dasein tiene que dar cuenta de las peculiaridades de este y sus diferencias con el resto de los entes. No cabe duda, como señala Greisch, de que desde el punto de vista terminológico este es uno de los parágrafos más importantes de la obra, pues en él se exponen y definen conceptos fundamentales de toda la analítica.[154] Aquí se elabora el sentido de términos capitales como «Dasein», «ser-en-cada-caso-mío», «presencia», «existencia», «existenciario», «propiedad», «impropiedad» y «cotidianidad».[155]

Entre las características que distinguen al Dasein, Heidegger destaca dos: la primacía de la existencia y el carácter de ser-en-cada-caso-mío.

1.

La primacía de la existencia

El Dasein se definió en el parágrafo 4 como aquel ente al que en su ser está en juego su propio ser (cf. SuZ: 16 / SyT: 35). Y su ser está en juego siempre y en cada instante, incluso cuando se despreocupa de sí mismo. Existir consiste en tener-que-ser (Zu-sein), en la obligación forzosa de tener que realizar la existencia de alguna manera: bien sea preocupándose por ella, bien sea despreocupándose por ella. El tener-que-ser expresa la facticidad del Dasein. Este sentido dinámico y abierto de la existencia choca frontalmente con el tradicional de existentia. Por la misma razón, la definición heideggeriana del término «existencia» no puede encasillarse en la clásica oposición entre essentia y existentia, pues esa oposición solo es válida para los entes que no tienen la

misma forma de ser del Dasein.

a) Existentia «quiere decir ontológicamente lo mismo que estar-ahí-delante, una forma de ser esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del Dasein» (SuZ: 56 / SyT: 67). La existentia es algo estático, colocado delante de nosotros como un objeto de observación y listo para ser diseccionado con el bisturí analítico.

b) Existencia, en cambio, es una determinación ontológica solo propia del Dasein. De ahí la afirmación rotunda de que «la "esencia" del Dasein consiste en su existencia» (SuZ: 56 / SyT: 67). Nótese que la palabra «esencia» va entre comillas para designar que no se trata de una esencia inmutable e intemporal. A partir de aquí, se establece una fijación terminológica que se mantendrá a lo largo de toda la obra: la existentia se comprenderá en adelante como «simple presencia», «estar-ahí-delante» (Vorhandenheit), mientras que la palabra «existencia» se reservará para describir la relación que el Dasein guarda con su propio ser.[156]

Heidegger no busca definir las propiedades ónticas de la existencia del Dasein. La analítica solo muestra estructuras ontológico-formales. En cuanto existe, el Dasein es algo que se halla sometido a un constante proceso de realización o, lo que es lo mismo, no es algo que esté ahí delante de nosotros, simplemente presente (vorhanden sein), sino algo «esencialmente» inacabado que tiene que ser en cada caso. No se puede, por tanto, ofrecer una «definición» de Dasein. «Por eso, el término "Dasein"con el que designamos a este ente no expresa un qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser» (SuZ: 57 / SyT: 68).

Consideremos, por ejemplo, el análisis botánico de un baobab.[157] El baobab está delante del botánico que lo estudia, está en un determinado aquí (espacio) y ahora (tiempo) y presenta diferentes aspectos: podemos medir su tamaño y masa (su cantidad), analizar su color y resistencia (sus cualidades). Pero el baobab mismo no tiene, por supuesto, la capacidad de relacionarse con su propio ser, de interpretarse. Solo es lo que es, un simple baobab. El botánico, en cambio, es más que un simple objeto. Si le preguntáramos «¿Quién eres?», presumiblemente no contestaría: «Soy un Homo sapiens, un Homo laborans o,

incluso, un Homo ludens». Más bien nos diría algo sobre él o ella: que es de Alemania, que está casado / a, que trabaja como profesor / a en la universidad. Estas no son propiedades en el mismo sentido en que la dureza y el color son propiedades del baobab. Se trata de diferentes dimensiones de su identidad, de partes de su pasado y, por ende, de su futuro (en cuanto le abren posibles formas de ser en el mundo). Cada vez que realiza una de esas posibilidades, se está eligiendo e interpretando como alguien, lo quiera o no. Por eso, el ser que está en cada caso en juego no es otro que el ser-en-cada-caso-mío.[158]

2.

El carácter de ser-en-cada-caso-mío

El mundo exterior puede parecernos en ocasiones algo extraño y distante, al igual que la realidad de otros individuos. Pero si hay algo de lo que tenemos evidencia fenomenológica incuestionable es de nuestra propia existencia. Solo podemos saber algo de nuestra propia existencia, a la que tenemos un acceso privilegiado en primera persona. A diferencia de una cosa que simplemente es, el Dasein puede decir: «Yo soy». El Dasein posee el carácter peculiar y distintivo de ser-en-cada-caso-mío (Jemeinig-keit). Por tanto, el término «Dasein» no debe concebirse como un simple sustituto de conceptos como «ser humano», «persona» o «sujeto». Esos conceptos son demasiado generales, indiferentes a los modos concretos de existencia. El Dasein, en cuanto es en cada-caso-mío, implica siempre una referencia a alguien concreto. Cada uno de nosotros (yo, tú, él, ella, nosotros) se preocupa de alguna manera por su ser, aunque sea incluso en el modo de la despreocupación. Ser y tiempo pone el énfasis en el «nosotros»: el uso de la primera persona del plural trata de coimplicar al autor y al lector en una búsqueda común, pero que, a su vez, preserva su manera de ser individual.[159] Como se recalca en una nota marginal del texto: «Ser-cada-vez-mío quiere decir estar entregado a sí mismo como propio» (SuZ: 57, nota b / SyT: 68, nota b). Y la forma en que cada uno se preocupa por su ser determina cada vez su tipo de existencia.

Así, el Dasein —en cuanto siempre es mío en esta o aquella manera de ser— tiene dos posibilidades fundamentales de realizar su existencia: bien puede

«escogerse a sí mismo» bien puede «perderse», «no ganarse jamás o solo ganarse aparentemente». En otras palabras, el Dasein posee dos posibilidades básicas de ser en cada caso mío: la de la propiedad (Eigentlichkeit) y la de la impropiedad (Uneigentlichkeit) (cf. SuZ: 57 / SyT: 68). Propiedad e impropiedad no deben entenderse en sentido moral. Tampoco constituyen dos estadios de la existencia en el q ue saltamos de uno al otro como en el caso de Kierkegaard. Y mucho menos representan dos épocas de la humanidad: una dorada y otra oscura. Propiedad e impropiedad son dos modalidades de existencia constitutivas del Dasein entre las que este vive permanentemente.

Ahora bien, una vez aclarados los dos principales caracteres del Dasein —a saber, la primacía de la existencia y el carácter de ser-en-cada-caso-mío— se plantea la cuestión metodológica fundamental de cómo asegurarse un punto de partida correcto para la analítica existenciaria. Esta es una cuestión fundamental, pues de ella depende el éxito o el fracaso de la analítica misma. Solo un acceso fenomenológico directo y adecuado permitirá aproximarse al Dasein sin introducir subrepticiamente una determinada idea de existencia.

¿Cómo podemos analizar algo que como tal no está presente? ¿De dónde debe partir la analítica si no disponemos de datos acerca del Dasein? ¿Cuál es el ámbito de manifestación inmediato y fenomenológicamente más evidente del Dasein? Heidegger identifica ese ámbito con la realidad cotidiana en la que inmediata y regularmente ya vivimos antes de cualquier reflexión sobre la naturaleza misma del Dasein. Debemos partir de lo ónticamente más cercano a nosotros, que en nuestro caso es la cotidianidad (Alltäglichkeit). Sin embargo, el fenómeno de la cotidianidad, que el texto asocia con la medianía (Durchschnittlichkeit), se ha pasado por alto de manera sistemática. No deja de ser curioso, como observa Heidegger, que «lo ónticamente más cercano y conocido [la normalidad de la cotidianidad media, J.A.] es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica» (SuZ: 59 / SyT: 69). Precisamente la indiferencia respecto a su propio ser es un elemento característico de la existencia del Dasein. A pesar de su inmediatez óntica, la cotidianidad es un fenómeno altamente complejo que precisa de una correcta interpretación ontológica (cf. GA 20: 209-210). En la medianía del Dasein se oculta algo de lo que este huye en la cotidianidad y que la fenomenología hermenéutica tiene que poner al descubierto. La analítica existenciaria también debe aclarar el alcance y el sentido de esta estructura ontolológica de la cotidianidad media (durchschnittliche Alltäglichkeit).

— Anexo —

Ser-en-cada-caso-mío, tener-que-ser,

propiedad, impropiedad y cotidianidad

En el parágrafo 9 se introduce una serie de conceptos claves de la analítica existenciaria que merece la pena aclarar antes de seguir con la lectura y el comentario de Ser y tiempo. Aquí destacamos los de «ser-en-cada-caso-mío», «tener-que-ser», «propiedad», «impropiedad» y «cotidianidad».[160]

«Ser-en-cada-caso-mío» (Jemeinigkeit)

Este término expresa uno de los caracteres ontológicos fundamentales del Dasein: el hecho de que la existencia es en cada caso la mía (je meine), el hecho de que el Dasein se juega su propia existencia en cada acto de realización (Vollzugsakt), el hecho de que el Dasein tiene que ser (Zu-sein). Así, por ejemplo, la muerte es en cada caso mi muerte en el sen-tido de que nadie puede tomar mi morir. La conciencia —tanto la fenomenológica (Bewußtsein) como la moral (Gewissen)— también es en cada caso la mía. El dolor que siento cuando me pillo los dedos al cerrar la puerta es mío; la pena que me invade cuando veo a un mendigo en la calle es mía. Nadie puede sentir mi dolor ni mi pena. Se trata de vivencias que se me dan directamente a mí, que vienen acompañadas de un genuino modo de donación en primera persona.

En este sentido, la Jemeinigkeit guarda interesantes semejanzas con la Meinheit («carácter o cualidad de ser mío») de que habla Husserl, incluso con la ipseité («ipseidad») de Sartre. Para Husserl, la donación en primera persona de todas nuestras vivencias tiene la inconfundible cualidad de mío. El recuerdo de mis pasadas vacaciones en Canadá es mío; la sensación de acidez al morder un limón es mía; la inflamación que siento en las articulaciones tras un día de travesía por la montaña es indefectiblemente mía. La Meinheit no es una cualidad como la de amargo, pesado o rojo, no remite a un contenido vivencial específico, a un qué, sino que expresa un modo peculiar de donación en primera persona, un cómo de

las vivencias. La Meinheit expresa el hecho de que las vivencias por las que pasamos se dan de manera diferente (aunque no necesariamente mejor) a uno mismo que a cualquier otra persona. Desde luego puedo estar equivocado con respecto a lo que siento, pero no del hecho mismo de que yo soy quien siente. De un modo similar, la Jemeinigkeit remite al hecho de que la forma en que realizo mi existencia es en cada caso mía y de nadie más, de que las diferentes modalidades de existencia en que vivo son en cada caso solo mías.

Hay que dejar claro que la Jemeinigkeit no tiene nada que ver con la introspección como modo de acceso privilegiado a una esfera interior propia. Hablar de introspección significa aceptar tácitamente la idea de que la conciencia está en la cabeza y el mundo fuera. El pensamiento de la introspección solo tiene sentido en el marco de la estructura sujeto-objeto, es decir, si partimos de la idea de un individuo que se piensa en oposición al mundo. La analítica, en cambio, rebasa la dicotomía interior-exterior, dentro-fuera. El Dasein es existencia, esto es, existe fundamentalmente fuera de sí (exsistere). En sentido estricto, el Dasein carece de la posibilidad de la introspección, pues para él no hay mundo exterior y tampoco mundo interior, dado que ya siempre vive en un ámbito previamente abierto. Heidegger rechaza la imagen cartesiana de un gabinete de la conciencia con sus representaciones mentales para explicar nuestro acceso al mundo.[161]

Finalmente, resulta interesante recordar que en las lecciones previas a Ser y tiempo se utiliza el término Jeweiligkeit («ser-en-cada-instante»),[162] que obviamente guarda un claro parentesco con la Jemeinigkeit («seren-cada-caso-mío»). En ambos casos, nos topamos con el prefijo je- («en cada caso», «cada vez»). Este prefijo, que prolifera en todo el pensamiento del joven Heidegger y en Ser y tiempo, indica que una estructura formal (como la del estar-en-el-mundo, el uno, la ocupación, la cotidianidad, el estado de caída, la angustia, la conciencia, etcétera) tiene que realizarse en cada caso, tiene que ejecutarse en cada ocasión, tiene que desplegarse cada vez de una manera u otra. Este «en cada caso» no indica una continuidad de algo que se realiza sin interrupciones. El prefijo alemán je- expresa la estructura del instante entendido como la ocasión en que nos relacionamos con nosotros mismos y nos demoramos en las cosas de nuestro alrededor. Un pasaje de las lecciones del semestre de 1923 describe de una manera muy gráfica la relación entre Jeweiligkeit y Verweilen bei («demorarse en»):

El ser-en-cada-instante indica una situación en la que se encuentra la cotidianidad, una situación delimitada por un ahora momentáneo, que se da en un demorarse en él. Este demorarse en tiene su demora: la permanencia de acuerdo con la temporalidad de la cotidianidad, demorarse en la forma de un dilatarse en la temporalidad. Este tipo de demora no es inmediata y regularmente solo el de una contemplación, sino precisamente el de un estar-ocupado con algo. Es cierto que el pararse en la calle puede ser un estar parado sin hacer nada, pero aun así es algo totalmente distinto a la presencia de una cosa, llamada hombre, entre otras cosas, llamadas casas e hileras de casas. El demorarse como un estar parado sin más solo se puede entender en su sentido temporal como un demorarse general que tiene el carácter de un estar en camino hacia algo, de un «cuidarse de», un «ocuparse de» en un sentido muy marcado. Lo dicho debe conducirnos a prestar atención a una situación concreta según la duración del ser-en-cada-instante. (GA 63: 87)

Por su parte, la expresión alemana Weile («instante», «momento», «ocasión», «lapso de tiempo») presente en Jeweiligkeit añade, como se desprende del texto recién citado, un peculiar sentido temporal a todo acto de realización de la existencia. La Jeweiligkeit expresa la unicidad y la particularidad temporal del Dasein, mientras que la Jemeinigkeit indica su intrínseca cualidad de mío.

«Tener-que-ser» (Zu-sein)

Nuestra existencia no es plenamente autónoma. Nos vemos condicionados sin cesar por modos que nunca logramos someter a nuestro control. Pero, al mismo tiempo, tenemos que asumir la responsabilidad sobre nosotros mismos y sobre la situación en que nos encontramos arrojados. La «esencia» del Dasein es «tener-que-ser». Ser una persona, existir como un ser humano significa «tener-que-ser». De la misma manera que el Dasein tiene que hacer cosas, también se ve impelido a ser. Dicho de un modo más coloquial, lo que Heidegger está diciendo es que yo soy una vida que tiene que ser vivida. Con ello nos invita a replantear qué significa ser una persona, nos obliga ir más allá de la reflexión y la autoconciencia como criterios que definen la mismidad (Selbstheit) del Dasein. Aquí Heidegger se embarca en una discusión a fondo tanto con la filosofía del conocimiento como la filosofía moral de Kant que, por desgracia, no queda

reflejada en Ser y tiempo.

Después de discutir la personalidad transcendental (personalitas transcendentalis) en las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, Heidegger pasa a analizar la noción kantiana de la personalidad moral (personalitas moralis) (cf. GA 24: 176-218). La personalidad moral es una noción de subjetividad que rebasa la idea de autoconciencia (contenida en la apercepción transcendental) y que se instala en la esfera de la acción del sujeto. La personalidad moral es estructuralmente similar a la personalidad transcendental: esta implica una unidad lógica de identidad a la que remite todo acto. La unidad lógica de la personalidad moral no es la unidad de la autoconciencia de la personalidad transcendental, sino la unidad del agente que se constituye a través de la conciencia que este tiene de su responsabilidad moral. Soy consciente de que la vivencia perceptual de la taza de chocolate caliente que estoy bebiéndome mientras redacto estas líneas en una fría mañana de febrero es mía porque soy consciente de mí mismo mientras bebo el chocolate caliente. Soy consciente de que mi acción de beber el chocolate caliente es mía porque puedo imputarme a mí mismo la acción, haciéndome responsable de ella. Así, como señala Kant, de la misma manera que tengo una conciencia transcendental cognitiva de mi propia existencia como sujeto pensante, también tengo una conciencia transcendental de mi propia existencia como un agente que posee un sentimiento de respeto por la ley moral. Sin entrar en detalles, la idea básica es que soy consciente de quien soy gracias a este tipo de experiencia de responsabilidad moral. Las acciones son mías en cuanto me las imputo a mí mismo.

Pues bien, Heidegger quiere identificar una forma de autoconciencia más fundamental y básica que la apercepción cognitiva o la autoconciencia moral. En su opinión, la forma más básica de autoconciencia es mi conciencia de quien tengo que ser. La vida humana es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarnos, sin idear el carácter de lo que voy a ser. Tener-que-ser una persona es proyectar una persona. Por eso, nuestro ser es algo que siempre está en juego, incluso cuando no queremos jugar. Como recuerda Blattner, en una discusión sobre inteligencia artificial John Haugeland escribió: «El problema de la inteligencia artificial es que a los ordenadores todo les importa un bledo».[163] Sin embargo, nuestra vida nos importa, es un asunto que nos incumbe profundamente, que nos concierne, incluso cuando la consideramos irrelevante. Los entes no humanos (o, en términos heideggerianos, los entes que no tienen la misma forma de ser del Dasein) no muestran ningún signo de preocupación. No

pueden experimentar su existencia como relevante o irrelevante. Esa es una característica peculiar y distintiva del ser humano. Solo el Dasein se cuida de su ser. Esto significa que mi sentido de mismidad (Selbstheit), la forma en que me experimento a mí mismo (Selbst) con la que empieza el parágrafo 9, no es ni cognitivo ni moral, sino más bien práctico.[164] Ya siempre estamos respondiendo a la cuestión de quién somos siendo, es decir, viviendo en una posibilidad. La comprensión que tenemos de nosotros mismos está encarnada en la manera como vivimos, como nos comportamos, y no tanto en la manera como pensamos o hablamos de nuestras vidas. La forma básica de «autoconciencia» del Dasein, la forma en que el Dasein se hace transparente a sí mismo, no tiene la forma de la subjetividad.[165] Heidegger opta por introducir el término «apertura» en lugar de usar «autoconciencia» o «subjetividad», precisamente para evitar las connotaciones epistemológicas y morales que acompañan tradicionalmente a estos términos.

3.

Propiedad (Eigentlichkeit) e impropiedad (Uneigentlichkeit)

Los términos técnicos «propiedad» e «impropiedad» no tienen ninguna connotación moralizante. Solo indican dos formas de existencia posibles. Términos como «propiedad», «culpa», «habladuría» y «caída» no poseen un contenido evaluativo a pesar de su tono peyorativo (cf. GA 20: 378; SuZ: 167 y 175-176; GA 24: 228). El problema es que tales términos cumplen una doble función: por una parte, describen estructuras ontológicas puramente formales y, por la otra, designan la manifestación negativa de esas mismas estructuras a nivel óntico. El propio lenguaje heideggeriano borra en ocasiones la diferencia entre condiciones ontológicas de posibilidad y concretizaciones ónticas que hay que evitar.

En cualquier caso, todas las estructuras existenciarias se hallan ante la doble posibilidad de la propiedad y la impropiedad. El Dasein existe siempre en una de estas posibilidades (o en la indiferencia de ambas), es decir, vive constantemente en la tensión entre propiedad e impropiedad, entre la pérdida de sí y la reapropiación de sí. En otras palabras: el Dasein está determinado de manera

ontológica por un doble movimiento de expropiación (Ent-eignung) y reapropiación (Er-eignung) constante de sí mismo: por una parte, está sometido al dictamen de las normas públicas de la vida cotidiana y, por la otra, tiene la posibilidad de proyectar su propia existencia. El Dasein se ve expuesto en cada caso a la difícil tarea de asumir su propia existencia como algo que le pertenece en propiedad (Eigentum), de tomar posesión de la existencia en cada caso mía (jemeinig), contrarrestando la tendencia hacia la caída y neutralizando la inclinación a apartarse de su propio camino.[166] Con cierta frecuencia, Heidegger juega con la sugestiva imagen de que, cuando la existencia humana sucumbe ante la inercia de la impropiedad, se aleja de sí (weg sein), mientras que cuando se mantiene en la órbita de la propiedad está cerca de sí (da sein). Hay que señalar que la impropiedad no representa un modo inferior de existencia; se trata simplemente de una modificación existencial del Dasein por la que este no decide sobre sí mismo. Cada una de las dos secciones publicadas de Ser y tiempo articula estos dos modos fundamentales de ser: la primera sección ofrece una hermenéutica de la cotidianidad, esto es, un análisis de los modos de ser impropios en la vida cotidiana (habladurías, tentación, ambigüedad, medianía, nivelación, publicidad, etcétera); la segunda brinda una hermenéutica de la responsabilidad, esto es, expone los modos de ser propios a través de los cuales el Dasein toma conciencia de su dispersión en la impropiedad y asume su propia existencia por medio de fenómenos como la angustia, la muerte, la conciencia, la resolución y la decisión.

4.

Cotidianidad (Alltäglichkeit) y medianía (Durchschnittlichkeit)

Al igual que en el caso de «propiedad» e «impropiedad», los términos «cotidianidad» y «medianía» no poseen ninguna connotación moral. Tampoco cabe hablar de una alienación que hace imposible toda comprensión del ser. Se trata de estructuras puramente formales. El término Alltäglichkeit se utiliza en sentido ontológico por primera vez en el contexto de las lecciones de 1923, que llevan el descriptivo subtítulo Hermenéutica de la cotidianidad, para designar el modo como el Dasein se encuentra inmediata y regularmente en el mundo, el modo como inmediata y regularmente existe (cf. GA 63: 85-92).167 En esta

modalidad de existencia cotidiana, el Dasein queda sometido a las formas de comportamiento e interpretación que establece ese «uno» (das Man) difuso y anónimo que somos todos y a la vez nadie en concreto. En este caso, el Dasein conduce su existencia de una manera impropia en el marco de la «medianía» (Durchschnittlichkeit). El adjetivo alemán durchschnittlich significa literalmente «por término medio», «mediano», y se aplica, por ejemplo, a los gustos, las costumbres y los hábitos que una persona comparte de forma corriente y habitual con el resto de la gente. Por eso resulta más conveniente traducir el sustantivo Durchschnittlichkeit por «medianía» en lugar de «mediocridad», que en el lenguaje cotidiano tiene un sentido peyorativo. Así, cotidianidad y medianía indican el modo impropio de relacionarse con el mundo a través del sometimiento a los códigos de conducta y criterios de interpretación dados por buenos. La medianía incluye todo un ramillete de comportamientos por los que el Dasein queda preso de los efectos normalizadores de las opiniones públicas condensadas en lo que Heidegger denomina técnicamente «el uno» (das Man), un fenómeno que tendremos ocasión de analizar más adelante.

§ 10

LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA FRENTE A LAS CIENCIAS HUMANAS

Sin prejuicio de la productividad y relevancia científica de disciplinas como la antropología, la psicología y la biología y, por extensión, la sociología, la historia y la etnología, Heidegger trata de delimitar la tarea específica de la analítica existenciaria frente a las ciencias humanas y fijar su campo de investigación. Hoy en día, es probable que también nos sintiéramos especialmente atraídos por la neurobiología y las ciencias cognitivas. En cualquier caso, la analítica existenciaria «se refiere solamente a la pregunta ontológica fundamental» (SuZ: 61 / SyT: 71) concerniente al modo de ser de la existencia humana. Heidegger realiza un breve recorrido por la historia de la filosofía con el fin de identificar algunos antecedentes de la analítica existenciaria. Entre ellos menciona las nociones de «sujeto» de Descartes, de «vida» de Dilthey y Bergson y de «persona» de Husserl y Scheler. Por eso,

... no es un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos [«esp íritu», «sujeto», «conciencia», «alma», «persona», J.A.], como también las expresiones «vida» y «hombre», para designar al ente que somos nosotros mismos [el Dasein, J.A.]. (SuZ: 62 / SyT: 71)[168]

En el caso concreto de Max Scheler y Edmund Husserl, a los que Heidegger dedica una atención especial, sus reflexiones sobre la persona y la personalidad son víctimas de la tradición antropológica que les precede.

La destrucción de esa tradición antropológica, lo que equivale a su apropiación crítica, pone de relieve que esta tradición opera con dos presupuestos de fondo: por una parte, integra la célebre afirmación filosó-fica de que el hombre es un zoon logon echon, un animal rationale, y, por la otra, condensa la idea teológica de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cf. SuZ: 65 / SyT: 73-74).[169] La de-construcción crítica de las fuentes de la antropología

tradicional muestra que «la pregunta por su ser [el ser del hombre, J.A.] queda en el olvido y que a este ser se lo comprende más bien como algo “obvio”, en el sentido del estar-ahí de las demás cosas creadas» (SuZ: 66 / SyT: 74). Ese olvido también se hace extensivo a las diferentes ciencias humanas, en particular a la antropología, la psicología y la biología, ciencias que objetivan el Dasein como «hombre», «mente» y «vida». Estas también son capaces de acumular un sinfín de datos estadísticos y resultados experimentales sobre nosotros mismos sin llegar a aprehender lo que significa realmente ser humano. Por ejemplo, ¿cómo evoluciona el Dasein? ¿Cuándo podemos decir que un feto adquiere la condición de humano? ¿Podemos crear un Dasein artificial utilizando ordenadores? Estas preguntas no pueden responderse adecuadamente mientras no comprendamos el modo como el Dasein existe. Para Heidegger, la cuestión ontológica es más fundamental que la clasificación, descripción, explicación y determinación ónticas de las ciencias positivas. La analítica fundamental del Dasein huye de esta clase de determinaciones objetivas que desembocan en una esencialización. El modo de ser específico del Dasein consiste en que es «inesencial», esto es, en que es pura posibilidad. La posibilidad como forma de ser del Dasein es anterior a toda determinación positiva. Todas estas ciencias del hombre se fundan a la postre en la analítica existenciaria.

§ 11

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA COTIDIANIDAD Y LA PRIMITIVIDAD

Antes de desglosar el significado ontológico de la cotidianidad media como un modo de ser primario del Dasein, Heidegger se pregunta en este parágrafo si el estudio de las llamadas culturas primitivas puede resultar de alguna utilidad para la analítica existenciaria. ¿A qué responde este interés por la etnología? En el marco de la expansión colonial de la sociedad industrial europea de finales del siglo XIX y principios del XX, el estudio de los diferentes tipos de racionalidad, organización social y sistema de creencias de las culturas consideradas entonces preindustriales alcanzó gran popularidad. Heidegger se hace eco del debate antropológico del momento, marcado por la publicación de libros como Las funciones mentales de la sociedad primitiva (1910) y El alma primitiva (1927) de L. Levy-Bruhl, Cultura primitiva, de E.B. Taylor, La rama dorada (1890), de J.G. Frazer, y Los argonautas del Pacífico occidental (1922), de B. Malinowski. Asimismo, cabe destacar el tratamiento filosófico del pensamiento primitivo que Ernst Cassirer ofrece en el segundo volumen de la Filosofía de las formas simbólicas (1925), libro al que Heidegger dedica una elogiosa nota a pie de página en Ser y tiempo (cf. SuZ: 69 / SyT: 76).

Desde esta perspectiva, ¿puede equipararse la cotidianidad con la simplicidad de la vida primitiva? O, como se pregunta Heidegger, ¿puede tener el estudio de «la "vida de los pueblos primitivos" significación metodológica positiva en la medida en que los "fenómenos primitivos" son a menudo menos complejos y están menos encubiertos por una autointerpretación ya ampliamente desarrollada del Dasein?» (SuZ: 68 / SyT: 75-76). El texto no niega que quizá la cultura primitiva posea una vivencia más directa de la realidad inmediata de la vida y, por tanto, menos distorsionada por siglos de tradición. De hecho, atribuye al hombre primitivo mayor proximidad fenomenológica, mayor capacidad de «inmersión originaria en los "fenómenos"» (SuZ: 68 / SyT: 76) que puede servir para ilustrar ciertas estructuras existenciarias del Dasein. Pero la cotidianidad, se apresura a señalar Heidegger, no puede identificarse con primitividad (cf. SuZ: 68 / SyT: 75).[170] La cotidianidad no es un peldaño inferior de la vida, sino un

modo de ser del Dasein, un rasgo constitutivo tanto del hombre civilizado como del primitivo. Al margen de que el hombre viva en una cultura más o menos desarrollada, más o menos primitiva, siempre tiene su cotidianidad específica. La cotidianidad afecta a cualquier Dasein, sea primitivo o civilizado. Eso significa que las concepciones míticas del mundo no son más originarias que las propias. La etnología también precisa en última instancia de una analítica existenciaria.

II.

EL «ESTAR-EN-EL-MUNDO» COMO CONSTITUCIÓN FUNDAMENTAL DEL DASEIN (§§ 12-13)

§ 12

LA CARACTERIZACIÓN PRELIMINAR DEL FENÓMENO DEL «ESTAR-EN-EL-MUNDO»

Las consideraciones preliminares ofrecidas en el capítulo primero han puesto a nuestra disposición una serie de conceptos indispensables para emprender la analítica existenciaria. Hasta ahora sabemos que el Dasein se caracteriza por la existencia, que tiene una comprensión de su propio ser y del ser en general, que existe en la primera persona como un «yo» que en cada caso es mío en la doble posibilidad de la propiedad y la impropiedad (cf. SuZ, 71 / SyT, 79). Ahora bien, estas determinaciones ontológicas han de comprenderse en su concreción estructural. Eso significa mostrar cómo se fundan en la constitución fundamental del Dasein: el «estar-en-el-mundo» (in-der-Welt-sein). Este es, sin duda, un fenómeno complejo que precisa de un arduo trabajo de clarificación fenomenológica. De entrada, el fenómeno del estar-en-el-mundo —como estructura de fondo de nuestra relación habitual con las cosas— puede aprehenderse en términos de un objeto. Este término indica que estamos esencialmente involucrados con el mundo, que formamos parte de un todo significativo en que nos salen al encuentro cosas y personas. El contenido concreto que damos al mundo varía de persona a persona, de cultura a cultura. Pero formalmente puede decirse que el Dasein está activamente comprometido con el mundo. A diferencia de la filosofía moderna, en la que las nociones de «sujeto», «conciencia», «hombre», «alma» se piensan en contraposición al mundo, según Heidegger el Dasein ya siempre está en el mundo. Los guiones expresan que se trata de un fenómeno unitario, que se compone de tres momentos estructurales entrelazados (que irán desgranándose en el transcurso de los siguientes capítulos de la primera sección):[171]

MOMENTO	PREGUNTA

1.	¿Qué hay en el mundo?	Indagar la estructura ont
2.	¿Quién está en el mundo?	
3.	¿Cómo se está en el mundo?	Clarificar las diferentes m

Heidegger empieza por clarificar el sentido de la expresión «estar-en». Espontáneamente, tendemos a interpretar el «estar-en» en un sentido espacial como un «estar-dentro-de» a la manera «como el agua está “en” el vaso y el traje “en” el armario» (SuZ: 72 / SyT,:80). Pero esta forma de determinación categorial del estar-en según el esquema de continente y contenido no se ajusta al modo de ser del Dasein. El Dasein está en el mundo de una manera diferente: no como una cosa junto a, delante de, detrás de, cerca de, próxima a o dentro de otra cosa, sino que ya siempre se halla familiarizado de un modo u otro con los entes que comparecen en el mundo. Así, leemos que «el estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí» (SuZ: 73 /SyT: 80).

Conforme a la etimología establecida por Jakob Grimm, el término alemana in procede de innan: in significa primordialmente «residir», «habitar», «permanecer en»; an significa «estar acostumbrado a», «familiarizado con». A su vez, el vocablo alemán bin («soy») se relaciona con la preposición bei («en medio de», «junto a»). Entendido en un sentido existenciario, «estar-en» es sinónimo de «habitar en», «estar acostumbrado a» y «familiarizado con» el mundo. En otras palabras, el estar-en expresa una relación de vecindad, de proximidad, de familiaridad y de involucramiento con el mundo, irreductible a la simple contigüidad espacial (cf. SuZ: 74 / SyT: 81). Heidegger establece así una clara diferencia entre

a) la espacialidad física (que responde al «estar-dentro-de» de un ente que está ahí, ocupando una posición determinada y en contigüidad con otros entes) y

b) la espacialidad existenciaria del Dasein (que responde al «estar-en» absorbido en los quehaceres diarios, involucrado en diferentes relaciones y situaciones y familiarizado con el mundo que lo rodea).[172]

Además de establecer la distinción ontológica entre el «estar-dentro-de» como categoría y el «estar-en» como existenciario, Heidegger introduce otra diferencia fundamental: la que se da entre la factualidad (Tatsäch-lichkeit) de las cosas que existen concretamente y la facticidad (Faktizität) del Dasein (cf. SuZ: 75 / SyT:

82). Factualidad y facticidad son dos cosas distintas. Factualidad es el conjunto de hechos que se dan a la mano (Zuhandenheit) y a la simple observación (Vorhandenheit). La facticidad, en cambio, es el modo propio de existencia del Dasein. Ser padre es un modo de estar-en-el-mundo, mientras que mi peso corporal es un hecho objetivo. Puedo pesar ochenta kilos —bien como un Dasein viviente bien como un cuerpo—. Ese es un dato factual que me describe como un simple objeto físico. Pero si me determino así, me olvido de lo que constituye fácticamente mi vida. Yo no solo peso ochenta kilos; también vivo ese peso como siendo un peso adecuado a mi edad y estatura, incluso puedo mostrarme indiferente respecto a mi peso. El peso, como un modo de estar-en-el-mundo, no es una simple propiedad física, sino una condición de mi existencia. La facticidad del Dasein consiste en las determinaciones de sus modos de estar-en-el-mundo.[173] La distinción entre factualidad y facticidad es ontológica y responde a dos formas distintas de conocer a una persona: una científica, que se concentra en la descripción de las propiedades de una persona (tales como su peso, estatura y edad), y otra existenciaria, que descubre los modos de existencia de esa persona.

A la luz de la evidencia textual que nos proporcionan las lecciones de juventud, el término Faktizität adquiere un marcado valor técnico en una discusión a fondo con el neokantismo y la fenomenología husserliana.[174] Heidegger introduce el término Faktizität para indicar el carácter primario de la experiencia de la vida humana en su condición de arrojado (Geworfenheit).[175] La facticidad de la vida humana no remite al hecho del conocimiento, tampoco es el factum brutum de algo que está simplemente ahí delante sin ningún tipo de determinación. En el marco de la problemática ontológica planteada en Ser y tiempo, la facticidad es un modo de ser propio del Dasein que se distingue de manera radical del carácter factual de la cosas, es decir, indica su estar ya siempre en un mundo y, sobre todo, su relación constitutiva con el ser en general.[176]

En otras palabras, el Dasein ya siempre está disperso en una diversidad de actividades y maneras de ser, entre las cuales se mencionan el «habérselas con algo, producir y cultivar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar. Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del ocuparse» (SuZ: 76 / SyT: 83). El término alemán besorgen («ocuparse») posee el sentido de «atender a», «cuidarse de», «conseguir algo», «llevar a cabo algo», «ejecutar un pedido», «preocuparse por algo o por alguien». Nos hallamos ante diferentes formas de comportarnos prácticamente con el mundo y que manifiestan una estructura ontológica

fundamental que irá concretándose a lo largo del libro: el cuidado (Sorge) (cf. SuZ: 77 / SyT: 83). Este comportamiento práctico que determina nuestro modo primario de relacionarnos con los entes que comparecen de manera inmediata en el horizonte de nuestro mundo circundante es ateorético y prerreflexivo. A diferencia de la filosofía del conocimiento, que pone el énfasis en el acceso teorético y contemplativo al mundo, Heidegger subraya el acceso primariamente práctico-instrumental.

Mientras que Descartes estudia las cogitationes, Kant las representaciones y Husserl los actos de la conciencia, Heidegger analiza los comportamientos cotidianos hacia los entes. El modo de tratar intencionalmente con los entes no responde a actos reflexivos de conocimiento. Para el filósofo de la Selva Negra, la intencionalidad, el inmediato dirigirse a algo, tiene el carácter ateorético propio de nuestro comportamiento y trato primario con el mundo. Esta intencionalidad ateorética se distingue del concepto husserliano de intencionalidad que, a juicio de Heidegger, se halla fuertemente influido por el modelo de conocimiento teorético de las ciencias. La interpretación del estar-en-el-mundo en términos de una relación de conocimiento entre un sujeto y objeto (Subjekt-Objekt-Beziehung) falsea nuestro verdadero modo de acceso a la realidad primaria del mundo. Las cosas que nos rodean no están ahí delante dadas a la observación neutra de un sujeto separado del mundo, sino que ya siempre comparecen en contextos pragmáticos de acción, redes teóricas y patrones culturales de comportamiento que nos resultan más o menos familiares. Se plantea así el problema del conocimiento del mundo.

Por lo común, vivimos inmersos en el mundo. Se trata, en principio, de una observación obvia, pero que curiosamente no ha llamado la atención de la tradición filosófica. Esta ha centrado su interés en la autoconciencia y la responsabilidad moral, en la que nos experimentamos a nosotros mismos como sujetos autónomos desgajados del mundo y de los otros. En el planteamiento fenomenológico de Heidegger, nuestra forma básica de acceder a nosotros mismos se expresa en lo que nos concierne y nos afecta en cada caso (que remite al fenómeno del «ser-en-cada-caso-mío» —Jemeinigkeit— analizado en el parágrafo 9). No podemos desanudarnos de aquellos que nos rodean y del mundo en que vivimos. En una frase: estamos-en-el-mundo con todas nuestras preocupaciones, obligaciones y relaciones. O, como lo formula gráficamente Ortega y Gasset: «Yo soy yo y mis circunstancias». Nuestro estar-en-el-mundo no se sustenta, por tanto, en la conciencia cognoscente y moral, sino en nuestra previa familiaridad con el mundo. Esta familiaridad es un rasgo fundamental de

nuestra experiencia cotidiana, un rasgo del que habitualmente no nos percatamos. Como sucede con otros muchos fenómenos descritos en Ser y tiempo, esta familiaridad se evidencia más en su ausencia, en los fenómenos de ruptura que generan una sensación de extrañeza. En las situaciones de incomodidad y falta de familiaridad, el mundo se nos hace más patente como el lugar donde vivimos. Todas nuestras formas de experiencia y todas nuestras actividades son determinados modos de estar-en-el-mundo.

El primer existenciario es el «estar-en-el-mundo», lo que supone invertir el punto de vista cartesiano. El hombre no es aquel sujeto sin mundo que imaginó Descartes, pura res cogitans que solo se relaciona con el mundo exterior por medio del puente siempre quebradizo y sospecho de sus pensamientos (cogitationes); más bien, es un ente que tiene la estructura existenciaria y ontológica del estar-en y que, por ende, puede concebirse únicamente en relación esencial con el mundo. Se trata de una relación dinámica constituida por el peculiar modo de comportarse del Dasein respecto de los entes que le salen al paso dentro del mundo.

— Anexo —

El ocuparse del mundo (Besorgen)

El término técnico Besorgen («el ocuparse», «el cuidarse») aparece por primera vez en el marco de las lecciones del semestre de invierno de 1921 / 22, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, para expresar uno de los modos de realización del cuidado (Sorge), que consiste en la relación tanto práctica como teórica que el Dasein establece con los entes que comparecen en el mundo. En otras palabras, Besorgen remite a las actividades que el Dasein realiza en su trato, manipulación, comercio y relación con las cosas, las situaciones y los equipamientos. Ese trato (Umgang), como se mostrará más adelante, no está guiado por reglas de acción explícitas, sino por un saber de familiaridad, por un know-how al que Heidegger llama «circunspección» (Umsicht). La circunspección es un tipo de visión (Sicht) que implica mirar alrededor (umsehen), abarcar con la mirada lo que sucede en nuestro mundo circundante (Umwelt), saber desenvolverse práctica y efectivamente en las

distintas situaciones, tareas y obligaciones que conforman nuestra vida diaria.

El otro modo de realización del «cuidado» es la «solicitud» (Fürsorge), que indica la preocupación que el Dasein muestra por los otros en el marco de un mundo compartido (Mitwelt). La solicitud se analizará en el capítulo cuarto cuando se aborde la pregunta por el quién está en el mundo. En las tempranas lecciones de Friburgo (1919-1923), se habla de un tercer modo de cuidado: la preocupación por uno mismo (Selbstbekümmerung), la inquietud de sí, el cuidado de sí. En las diversas lecciones de 1920 / 21, reunidas con el título Fenomenología de la vida religiosa, el término alemán Bekümmerung traduce la expresión bíblica thlipsis (Bedrängnis [«preocupación»], Trübsal [«aflicción»]); en ocasiones también se utiliza para traducir el término griego epimeleia a fin de indicar el movimiento propio de la vida humana, la preocupación que la vida muestra por sí misma (Selbst) y su mundo propio (Selbstwelt). Nos encontramos así con que el Dasein puede cuidarse por su estar-en-el-mundo de tres maneras diferentes:

FORMA DE ESTAR EN EL MUNDO	TIPO DE COMPORTAMIEN
Mundo propio (Selbstwelt)	Inquietud de sí (Selbstbekümme
Mundo compartido (Mitwelt)	Solicitud (Fürsorge)
Mundo circundante (Umwelt)	Ocupación (Besorgen)

Esta triple modalidad de estar-en el mundo propio (Selbstwelt), mundo compartido (Mitwelt) y mundo circundante (Umwelt) y los respectivos comportamientos de la inquietud, la solicitud y la ocupación ya no se mantiene en las lecciones de 1923, pero a nuestro juicio sigue operativa en Ser y tiempo. De hecho, toda la segunda sección puede interpretarse como un desarrollo sistemático y en clave existenciaria de las diferentes modalidades propias del cuidado de sí (Selbstsorge). Volveremos sobre la cuestión del cuidado de sí al abordar el comentario de la segunda sección que, en nuestra opinión, desarrolla una compleja hermenéutica de sí.

§ 13

LA CUESTIÓN EPISTEMOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO DEL MUNDO

La cuestión de la relación humana con el mundo exterior ha sido un tema central en la filosofía occidental desde Descartes. El filósofo francés se imaginaba sentado delante de la chimenea contemplando una bola de cera, Hume se veía a sí mismo como espectador de una partida de billar y Kant se representaba a sí mismo observando un barco río abajo. Los tres tienen algo en común: todos ellos exploran el contacto humano con el mundo desde la perspectiva de un observador externo y separado del mundo. Ser y tiempo da un giro a esta tradición epistemológica que concibe al ser humano como un punto de vista inmóvil sobre el mundo. El Dasein heideggeriano no es un espectador del mundo, sino un actor activamente involucrado en las tramas mundanas en las que ya siempre habita. El mundo no es un simple receptáculo, un sistema de coordenadas. El mundo es el escenario donde se despliegan las actividades humanas. Hume no se veía jugando al billar y Kant nunca pensó en ocupar el lugar del capitán del barco. Heidegger, en cambio, ve al Dasein como un ente plenamente comprometido con el mundo, como un protagonista que toma decisiones, interacciona con las cosas e interactúa con las personas de su entorno.

Si se recuerda, el parágrafo 12 deja abierta la cuestión del estatuto que tiene el conocimiento del mundo. ¿Cómo conocemos el mundo? ¿Cómo accedemos a él? ¿Por medio de la reflexión y la teoría? En la filosofía moderna de la conciencia, nos encontramos, por una parte, con un sujeto (yo) y, por la otra, con un objeto (mundo). Y entre ambos polos se establece una relación de conocimiento. Ahora bien, este planteamiento en que el sujeto queda reducido a pura interioridad encerrada en sí misma y el mundo a simple exterioridad pasa por alto el fenómeno del mundo. El Dasein, a diferencia del sujeto epistemológico, existe ya siempre en el mundo. Por eso «sujeto y objeto no coinciden tampoco con Dasein y mundo» (SuZ: 80 / SyT: 86).[177]

Para que algo pueda conocerse como objeto tiene que estar previamente dado de alguna manera. El mismo hecho de conocer es un modo de ser del Dasein que

«se funda de antemano en un ya-estar-en-medio-del-mundo» (SuZ: 82 / SyT: 87). La actitud puramente cognitiva es una actitud derivada que se funda en el trato natural y cotidiano que el Dasein establece en cada caso con el mundo. El Dasein está, por lo general, absorto en sus ocupaciones mundanas. Esta absorción (Benommenheit) característica de nuestra familiaridad con el mundo y de nuestro comportamiento ateorético se contrapone a la distancia que interpone la actitud teorético-cognoscitiva entre el sujeto de conocimiento y el objeto de conocimiento. De hecho, para que se produzca el llamado «conocimiento teorético» de lo que está simplemente ahí presente se requiere de una ruptura o una alteración de nuestros quehaceres cotidianos. Saber y conocer son dos modalidades de estar en el mundo entre otras, que pueden tomar la forma de una investigación, desarrollarse en colaboración con otras personas y que incluso pueden convertirse en una profesión. Como se recuerda en las lecciones de 1923, Ontología. Hermenéutica de la facticidad, hay dos formas básicas de tratar con el mundo: una precientífica y otra científica.

1) En nuestra existencia precientífica, en la que nos encontramos instalados de antemano, tenemos que habérnoslas primariamente con un mundo de utensilios (Zeugwelt). En nuestra vida cotidiana, hacemos uso de herramientas (Handwerkzeug), aparatos de medición (Meßzeug), juegos de escritorio (Schreibzeug), vehículos (Fahrzeug), útiles para la costura (Nähzeug) y otras cosas por el estilo. No se trata de cosas que están simplemente dadas ahí delante, sino de utensilios, herramientas, enseres y útiles (Zeug) de diversa índole de los que me sirvo para realizar una tarea determinada. Los utensilios se hallan al servicio de una función concreta: el juego de herramientas para reparar, los aparatos de medición para medir, el juego de escritorio para escribir, los vehículos para transportar y los útiles de costura para coser (cf. GA 63: 19-20).

2) El saber científico, en cambio, es una modificación de nuestro trato habitual con los entes que comparecen en nuestro mundo circundante inmediato. Imaginémonos conduciendo nuestro coche a través de la ciudad para ir de nuestra casa a la oficina. Nos abrimos paso entre coches y peatones sin muchas dificultades. Nuestras maniobras al volante y reacciones frente al tráfico nos resultan evidentes en la medida que forman parte de un todo significativo que nos resulta familiar, en este caso la realidad urbana de nuestra ciudad. Pero de repente nos encontramos atrapados en un atasco. No hay nada que podamos hacer, excepto esperar pacientemente y especular sobre las causas probables del

atasco. En ese momento, pasamos de la praxis diaria a la actitud reflexiva propia de la actitud científica. O tomemos el ejemplo de un martillo analizado por la mirada aséptica de un científico. La actitud científica y, por extensión, cognitiva, teorética y reflexiva se abstrae de su uso y su función concretas para determinar su peso y su masa, su resistencia y su solidez, su color y su posición. El martillo ya no comparece en su contexto pragmático y en su función específica, sino que está presente solo como una cosa material desprovista de todo carácter instrumental (cf. GA 63: 20-21).

La pregunta epistemológica de cómo se constituye el conocimiento no puede responderse de manera correcta mientras uno se aferre a la idea de un sujeto encasillado en sí mismo, encerrado en sí como un caracol en su propia concha. El Dasein es constitutivamente apertura o, como recuerda Heidegger en contraposición a la filosofía de la conciencia:

El Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre «fuera», junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez. (SuZ: 83 / SyT: 88)

El modo primario de ser del Dasein es el estar-en la apertura del mundo como un todo significativo. Antes de que el Dasein conozca el mundo de manera teorética, existe ya en la apertura ateorética del mundo en medio de los entes que comparecen ateoréticamente en el mundo circundante ateoréticamente descubierto. No es que el Dasein salga en ocasiones fuera de sí, sino que el «estar-fuera» (Draußen-sein) es su modo constitutivo de ser en la apertura del mundo. Como se verá mejor en el capítulo quinto, el conocimiento descansa en la apertura y comprensión previas del ser y se configura como una particular modalidad de interpretación. La cuestión del ser es más profunda que la cuestión del conocimiento. La ontología precede a la epistemología.

— Anexo —

Aristóteles y el trasfondo de la filosofía práctica

En este parágrafo, nos hallamos ante un replanteamiento profundo de la tradicional oposición entre teoría y praxis, contemplación y acción, entre actitud reflexiva (Hinsicht) e inmersión prerreflexiva (Hingabe). Este replanteamiento se inscribe en el intenso trabajo de interpretación de los escritos aristotélicos desplegado por Heidegger en los años previos a Ser y tiempo, en particular en el Informe Natorp de 1922, en las lecciones del semestre de verano de 1924, Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica (GA 18), y en la extensa introducción que abre las lecciones del semestre de invierno de 1924 / 25, Platón, «El sofista» (GA 19). El modelo aristotélico da cuenta no solo del comportamiento teorético de la vida humana (theoria), sino también de sus comportamientos productivos (poiesis) y prácticos (praxis). La dimensión práctica de la vida y el correspondiente cuidado que esta muestra por las cosas y personas que la rodean quedan plenamente integrados en Ser y tiempo, según reflejan las observaciones acerca de los comportamientos de la ocupación, la solicitud y la inquietud. Como ha puesto de manifiesto Volpi en diferentes ocasiones, si comparamos la analítica existenciaria y la filosofía práctica, pueden observarse sorprendentes y numerosas homologías estructurales entre el planteamiento de Heidegger y el de Aristóteles, hasta el punto de que es posible defender la provocadora tesis de que Ser y tiempo es una versión modernizada de la Ética a Nicómaco.[178] Con todo, no hay que perder de vista que la apropiación heideggeriana «ontologiza» los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, es decir, los desposee de su carácter práctico y los convierte en modos de ser fundamentales del hombre.[179] La filosofía práctica se transforma así en una ontología de la vida humana.

En lo que atañe a la cuestión del conocimiento teorético (Erkennen) y la ocupación con el mundo (Besorgen) planteada en este parágrafo, se trata de determinar cuál de estos modos de comportamiento es el más originario, el más inmediato y primario. Como ya se ha comentado, Heidegger se distancia de las nociones de sujeto epistemológico y subjetividad transcendental, pues en ambos casos se privilegian los actos de conocimiento puramente teoréticos. Pero para Heidegger el comportamiento teorético solo es un modo de descubrir y abrir el mundo entre otros muchos modos (como el arte, la música, la literatura, la producción, la lectura, etcétera). Y tampoco es el más primario, el fenomenológicamente más inmediato. El modo como inmediata y regularmente se nos desvela el mundo es el de la ocupación (Besorgen), es decir, la relación de orden primariamente pragmático que establecemos con las cosas que van

saliéndonos al encuentro en nuestro trato cotidiano con el mundo. En este contexto, cobra especial relevancia la temprana lectura heideggeriana de la ética aristotélica.

A partir de un examen sistemático de los tres modos fundamentales de desvelamiento del alma analizados por Aristóteles en el Libro VI de la Ética a Nicómaco (theoria, poiesis y praxis) y sus respectivas formas de conocimiento (episteme, techne y phronesis) puede establecerse una serie de interesantes equivalencias entre las diferentes modalidades de cuidado expuestas en Ser y tiempo (conocimiento, ocupación y solicitud) y sus respectivos tipos de comportamiento (teorético, pragmático y solícito).

ARISTÓTELES		HEIDEGGER
Modos de desvelamiento	Formas de conocimiento	Modalidades de
Theoria	Episteme	Conocimiento (E
Poiesis	Techne	Ocupación (Be
Praxis	Phronesis	Solicitud (Für

Uno de los aspectos más interesantes de la radicalización heideggeriana consiste en el peso ontológico de estas determinaciones y, sobre todo, en la alteración de la jerarquía aristotélica. Heidegger invierte la primacía concedida clásicamente a la contemplación y la reflexión. La theoria, proyectada hacia el ideal de la vida contemplativa (bios theoretikos), ya no se considera la actitud primaria del hombre. En el marco de la analítica existenciaria, se pone el énfasis en la dimensión práctica como determinación fundamental del modo de ser propio del Dasein. Poiesis y theoria se entienden como dos formas de comportarse respecto a los entes: una en la modalidad del estar-ahí-delante (Vorhandenheit) de los entes analizados en actitud teorética y otra en la modalidad del estar-a-la-mano (Zuhandenheit) de los entes en actitud pragmática. La praxis, por su parte, se inscribe en la esfera de las relaciones sociales que entablamos con los otros, por la preocupación que mostramos por ellos en nuestro comportamiento solícito. Esto no significa que la primacía de la praxis tenga algún tipo de prioridad metafísica frente a la teoría. En términos aristotélicos, parecería que Heidegger subordina la praxis a la theoria y, con ello, se limitara a invertir la jerarquía clásica. Sin embargo, teoría y praxis solo son posibles a partir de un fenómeno más originario: la estructura temporal del cuidado.

En su opinión, centrarse de manera exclusiva en la mirada teorética tiende a oscurecer ciertos aspectos ontológicamente relevantes de nuestra relación práctica con el mundo y de nuestra inmersión inmediata en nuestras ocupaciones diarias. Así, por ejemplo, reducir la actividad humana a categorías propias del pensamiento reflexivo nos lleva a interpretar al Dasein y a todo ente con el que este se relaciona como dos realidades separadas en lugar de interconectadas. En otras palabras, extrapolar los rasgos del modelo cognitivo al comportamiento humano nos conduce no solo a interpretar erróneamente la verdadera naturaleza de nuestra relación inmediata con el mundo, sino a pasar por alto el fenómeno mismo del mundo.[180] Esto no significa negar la importancia del conocimiento. Se trata, más bien, de llamar la atención sobre el hecho de que la fijación tradicional sobre la conciencia y los fenómenos cognitivos ha truncado y distorsionado nuestra interpretación de la existencia humana. La ontología fundamental de Heidegger no es una teoría del conocimiento ni una descripción de las vivencias de la conciencia, sino un análisis de las estructuras y condiciones de la peculiar comprensión humana del mundo.

III.

LA MUNDANIDAD DEL MUNDO (§§ 14-24)

Una vez establecido que el estar-en-el-mundo es la constitución fundamental del Dasein, Heidegger se concentra en la pregunta: ¿qué significa «mundo»? ¿Qué hace que el mundo sea mundo? En otras palabras: ¿en qué consiste la mundanidad del mundo? (§ 14). En una carta a Husserl fechada el 22 de octubre de 1927, afirma que la pregunta por «el modo de ser del ente en el que se constituye el "mundo" es el problema central de Ser y tiempo» (Brief an Husserl, 1927: 600). Al igual que Husserl, Heidegger subraya la constitución transcendental del mundo, si bien con una diferencia clara: mientras que Husserl la entiende como rendimiento de un yo transcendental puro, Heidegger la concibe como una posibilidad de la existencia del Dasein fáctico (Brief an Husserl, 1927: 601). El Dasein constituyente, en cuanto fáctico, ya siempre está arrojado a un mundo previamente constituido.

A partir de este presupuesto filosófico de fondo y después del parágrafo introductorio 14, la exploración heideggeriana del mundo se desarrolla entre tres fases.

En primer lugar, se plantea la pregunta de cuál es el mundo fenomenológicamente más inmediato del Dasein cotidiano y qué tipos de entes le salen el encuentro en su trato diario con él. La respuesta es: el mundo circundante y los entes pragmáticos, que reciben el nombre de «utensilios». El análisis avanza de la descripción de los entes que nos son más próximos hasta el análisis de la estructura misma del mundo, que Heidegger llama la «mundanidad del mundo» (Weltlichkeit der Welt) (apartado A, §§ 15-18).

En segundo lugar, se muestra que la idea de un mundo como un todo significativamente articulado choca con la concepción cartesiana del mundo como res extensa. Heidegger se esfuerza por diferenciar la determinación ontológica del mundo de la ontología cartesiana (apartado B, §§ 19-21).

Finalmente, si los entes y el Dasein comparecen en el mundo y se dan en el

«espacio», cabe preguntarse por las características de ese espacio. Así, en tercer lugar, se analiza el tipo de espacialidad propia de las cosas que de manera habitual están a la mano en nuestro mundo circundante y la espacialidad peculiar del Dasein (apartado C, §§ 22-24).

§ 14

LA IDEA DE LA MUNDANIDAD DEL MUNDO

El mundo no es un receptáculo que contiene la totalidad de los entes. No es, por tanto, la suma de todas las cosas. El mundo es un momento estructural del Dasein. El análisis fenomenológico no se conforma con una simple descripción de lo que hay en el mundo (casas, árboles, otras personas, montañas, astros). Su principal tarea consiste en explicar la estructura ontológica del mundo y «mostrar y fijar en conceptos categoriales el ser del ente que está-ahí dentro del mundo» (SuZ: 85 / SyT: 91). Sin embargo, la pregunta por el fenómeno «mundo» no es tan sencilla. Cuando andamos por el mundo, nos topamos con cosas, personas y situaciones, pero nunca con el mundo como tal. Al mirar alrededor podemos encontrarnos con edificios, muebles, semáforos, colegas de trabajo, familiares, noticias en la prensa y demás cosas por el estilo, pero nunca el mundo como tal.

¿Significa eso que, por de pronto, cada Dasein tiene su propio mundo? ¿Es el mundo entonces un fenómeno subjetivo? O, por el contrario, ¿es el mundo una simple colección de objetos? De ninguna manera. Cuando Heidegger plantea la pregunta por el mundo, no se refiere «ni a este ni a aquel mundo, sino a la mundanidad del mundo en general» (SuZ: 86 / SyT: 92).

A menudo, cuando pensamos en el «mundo», lo hacemos en términos de una realidad que contiene todas las cosas existentes. Esta noción tradicional de «mundo», que Heidegger entrecomilla de manera expresa, significa «la totalidad de todos aquellos entes que pueden estar presentes dentro del mundo» (SuZ: 87 / SyT: 92; aquí nos separamos ligeramente de la traducción de Rivera, J.A.). Pero al pensarlo de este modo ignoramos el mundo, esto es, nuestra implicación en un todo simbólicamente articulado, nuestra imbricación en las situaciones en que vivimos, nuestro envolvimiento con las cosas que nos rodean. El mundo, en esta ocasión sin comillas, tiene el sentido ontológico de un todo significativo donde uno vive, reside, mora. La ambición de Heidegger es capturar este fenómeno que nos es tan familiar y, a la vez, tan difícil de aprehender. Su tesis es que

[...] la mundanidad misma es un existenciario, a saber, un modo de existencia del Dasein. Cuando preguntamos por el «mundo» desde un punto de vista ontológico no abandonamos de ningún modo el campo temático de la analítica del Dasein. Ontológicamente el «mundo» no es una determinación de aquel ente que por esencia no es Dasein, sino un carácter del Dasein mismo. (SuZ: 86-87 / SyT: 92)

Así pues, ¿cómo debe y puede describirse fenomenológicamente el mundo como tal? El modo habitual de proceder consiste en dividir el mundo en diferentes clases o, como dice Husserl, diferentes ontologías regionales. Tenemos así, el mundo espiritual, histórico, mítico, religioso y cultural. Sin embargo, el proyecto de la ontología fundamental propuesto en la introducción de Ser y tiempo pretende establecer la genealogía, esto es, la procedencia de estos diferentes modos de darse el mundo.[181] Heidegger no quiere describir todo lo que hay, qué tipo de entes hay (das Was), sino saber de dónde procede lo que hay, cómo algo se da (das Wie). Desde la óptica de la ontología fundamental, la pregunta que cabe plantearse es la siguiente: ¿qué hace que el mundo sea mundo? ¿Cómo se nos da el mundo en general? La palabra «mundo» se utiliza en diferentes sentidos, por ello es necesario distinguir los diversos modos de entender el término. Heidegger establece cuatro sentidos (cf. SuZ: 87-88 / SyT: 92-93):

«Mundo» entendido como la totalidad de lo existente. Aquí «mundo» se entiende en términos ónticos como receptáculo, contenedor de lo que puede estar dentro del mundo. Cuando Heidegger habla del «mundo» en este sentido, usa siempre las comillas.

«Mundo» como una determinada región ontológica. Así, por ejemplo, hablamos del mundo académico, del mundo del deporte, del mundo matemático y del mundo físico.

«Mundo» también puede asumir un sentido existencial para designar el contexto en que de hecho vive el Dasein. En este caso nos referimos al mundo doméstico, al mundo público, al mundo afectivo y al mundo propio.

Y, finalmente, «mundo» designa el concepto ontológico y la estructura existenciaria de la mundanidad, el a priori de la mundanidad en general. Este nuevo territorio, ignorado por la filosofía precedente, es el que se propone explorar y describir el análisis heideggeriano.

La mundanidad es una estructura del Dasein mismo. Solo el Dasein es mundano. No así las cosas. Las cosas comparecen en el mundo. Los entes que no tienen la misma forma de ser que el Dasein —es decir, los restantes entes— son intramundanos.

TIPO DE ENTE
Dasein
Restantes entes (todos aquellos que no tienen la misma forma de ser del Dasei

Solamente donde existe el Dasein, existe mundo. O, dicho de otro modo: sin Dasein no hay mundo; y, a la inversa, sin mundo no hay Dasein.

Una vez aclarada la noción de «mundo» y establecida la copertenencia de Dasein y mundo, puede pasarse al análisis de la forma de manifestación más inmediata del mundo.[182] El punto de partida de la analítica existenciaria, como ya se ha establecido en el capítulo primero, es el mundo cotidiano. Y el mundo más cercano al Dasein cotidiano es el mundo circundante (Umwelt). La investigación, por consiguiente, irá desde el mundo circundante inmediato a la idea de mundanidad en general. En el apartado A, se analiza el modo de ser del mundo circundante; en el apartado B, se confronta el análisis de la mundanidad con la ontología cartesiana, y en el apartado C, se investiga la espacialidad específica del Dasein en contraposición a la noción geométrica de espacio.

— Anexo —

El significado de «mundo»

En Ser y tiempo, se sostiene con firmeza que el Dasein está en el mundo y, a su vez, que el mundo —que no es una colección de entes— remite indefectiblemente al Dasein. Estar-en-el-mundo casi equivale a Dasein. Solo el Dasein está en el mundo (Welt), y el adjetivo «mundano» (weltlich) y el sustantivo abstracto «mundanidad» (Weltlichkeit) se aplican de manera exclusiva al Dasein.[183] Así, uno de los hilos conductores de la argumentación heideggeriana es la esencial copertenencia de Dasein y mundo. De hecho, esta concepción está muy presente en la etimología de la palabra alemana Welt («mundo»). Welt se remonta etimológicamente al término del alto alemán antiguo Weralt (siglo VII), que durante el período del alto alemán medio se transforma primero en Werlt y luego adquiere el sentido más común de Welt (siglo VIII), entendido como «época, el todo de la creación, la tierra como lugar de residencia del hombre en contraposición a la inhospitalidad del mar».[184] De una manera parecida, el diccionario etimológico de los hermanos Grimm —herramienta de consulta lexicográfica muy apreciada por Heidegger— afirma que Welt se concibió inicialmente como «el ámbito en el que se desarrolla la

vida de las comunidades humanas frente al estado salvaje que amenaza a la vida».[185] En este sentido, Welt contempla la dimensión comunitaria presente en el significado que Pablo da al termino griego cosmos en sus epístolas. Welt también se utiliza para traducir los términos latinos saeculum («género», «época», «tiempo», «espíritu de la época», «edad de la humanidad») y mundus («mundo», «orden del mundo», «creación», «universo»).[186] A partir del siglo XIV, el término Welt se extrapola al ámbito de la ciencia natural y sirve tanto para designar el macrocosmos del universo como el microcosmos del individuo. Evidentemente, la acepción natural de dicho término convive con la más religiosa de mundo entendido como creación divina. En este sentido, weltlich («mundano») se asocia a irdisch («terrenal») y sinnlich («sensible») y se contrapone a himmlisch («celestial») y geistig («espiritual»). La mundanidad es la forma prototípica de la existencia humana en el más acá (Diesseits), que se contrapone a la expectativa cristiana de una vida futura en el más allá (Jenseits). A lo largo del siglo XVIII, el concepto de Welt adquiere el significado secularizado de Umwelt («mundo circundante», «entorno»), esto es, el conjunto de las condiciones de vida de un individuo o de una comunidad dada.

El proceso de modificación que ha sufrido el término Welt refleja la evolución de la historia espiritual alemana: se pasa de una acepción del mundo entendido como comunidad de individuos (cosmos) y comunidad de creyentes (mundus y saeculum) a una acepción que, bajo el creciente influjo de las ciencias naturales en los siglos XVIII y XIX, va adquiriendo el significado más cultural de Weltanschauung («concepción del mundo», «imagen del mundo», «cosmovisión»). Esta línea evolutiva se halla presente, por ejemplo, en el libro de Karl Jaspers Psicología de las concepciones del mundo. En los cursos sobre las epístolas paulinas del semestre de invierno de 1920 / 21, Introducción a la fenomenología de la religión, se reivindica el sentido paulino de cosmos entendido como el mundo compartido por los miembros de una comunidad histórica donde el individuo realiza sus tareas cotidianas y entabla sus relaciones con los demás.

En el marco de nuestro análisis del significado que Heidegger otorga al concepto de «mundo», nos interesa destacar la idea ya presente en los hermanos Grimm de que este remite a «un ámbito en sí cerrado que en su autonomía representa, por decirlo así, un universo en miniatura», a «la totalidad de percepciones y estados de cosas que podemos aprehender sensible e intelectualmente».[187] Nos topamos aquí con una serie de ingredientes que perviven en la noción heideggeriana de «mundo». Este no es la totalidad de entes contenidos en un receptáculo, no tiene

un sentido espacial, sino que encierra una dimensión eminentemente vivencial. El mundo es el ámbito, la esfera, el escenario, el horizonte, el contexto en que se desarrolla la vida del ser humano desde la triple modalidad de su trato con las demás personas en la esfera del mundo compartido (Mitwelt), del uso que se hace de las cosas en el mundo circundante (Umwelt) y del mundo propio de los pensamientos, sentimientos y vivencias de cada individuo particular (Selbstwelt).[188] Y a cada uno de estos mundos les corresponde una forma peculiar de cuidado (Sorge) y trato (Umgang) que define el tipo de comportamiento que la vida humana mantiene con los otros, con las cosas y consigo mismo.

1) La solicitud (Fürsorge) es una modalidad del cuidado que indica la preocupación y el interés práctico-moral que los individuos muestran por los otros con quienes comparten el mundo.

2) La ocupación (Besorgen) expresa el modo de relación tanto práctico como teóretico que la vida establece con los entes que comparecen en su mundo circundante.

3) Finalmente, la inquietud (Bekümmerung) o el cuidado de sí (Selbstsorge) indican el modo como la vida se preocupa por sí misma.

Esquemáticamente, podemos representar estas tres modalidades del «estar-en-el-mundo» de la siguiente manera:[189]

TIPO DE MUNDO (Welt)	TIPO DE COMPORTAMIENTO	TIPC
Mundo circundante (Umwelt)	Ocupación (Besorgen)	Trato ocupado
Mundo compartido (Mitwelt)	Solicitud (Fürsorge)	Trato solícito (f
Mundo propio (Selbstwelt)	Preocupación o inquietud (Bekümmerung)	

Además, hay que tener presente que estos tres mundos se dan cooriginariamente y se integran por completo en la estructura relacional del «estar-en-el-mundo». Pero, sin duda, la característica constitutiva del mundo es la significatividad. Las cosas no se manifiestan de forma primaria en el ámbito del esquema sujeto-objeto, esto es, de un sujeto que contempla los objetos. Como ya se ha indicado repetidas veces, las cosas y personas nos resultan comprensibles desde la pertenencia previa del «sujeto» a un mundo simbólico. Dicho en otros términos: la vida humana forma parte de un horizonte de sentido en que los significados se aglutinan unos alrededor de otros formando un todo holísticamente estructurado. La totalidad de esos significados entrelazados que articulan el «estar-en-el-mundo» recibe precisamente el nombre de «significatividad» (Bedeutsamkeit).

Las consecuencias de este cambio de perspectiva son inmediatas. Mientras que la filosofía de la conciencia toma el modelo de la relación sujeto-objeto, es decir, la de un observador extra-mundano situado frente a la totalidad de los entes contenidos en el mundo, la transformación hermenéutica de la fenomenología remite a la vida humana, a saber, a un Dasein que se encuentra en un mundo simbólico compartido con otros. El mundo puede entenderse como un horizonte significativo de carácter preobjetivo y preteorético en que el Dasein ya siempre vive y comprende de alguna manera. El mundo, en cuanto horizonte atemático de nuestra autorrealización práctica, engloba tanto nuestros comportamientos prácticos como nuestras relaciones instrumentales. El mundo constituye, por decirlo así, nuestra situación hermenéutica, el núcleo de la inteligibilidad de todas nuestras experiencias: desde el uso de utensilios y equipamientos, hasta las formas de vida social y la tradición, pasando por nuestro lenguaje y sistema de creencias. Con ello, se consuma una destranscendentalización de los conceptos filosóficos heredados, quedando excluido todo recurso a un sujeto transcendental constituyente del mundo. El punto de partida obliga-do de esta nueva perspectiva es la facticidad de un Dasein que ya no es sujeto constituyente del mundo, sino que participa en la constitución de sentido inherente al mundo en que se encuentra ya siempre arrojado.

A.

ANÁLISIS DEL MUNDO CIRCUNDANTE

Y DE LA MUNDANIDAD EN GENERAL

§ 15

EL SER DEL ENTE QUE COMPARECE EN EL MUNDO CIRCUNDANTE: EL UTENSILIO

El mundo que nos resulta más próximo, el mundo que nos envuelve inmediatamente, el mundo que nos rodea de manera cotidiana es el mundo circundante (Umwelt). La manera como de forma habitual nos relacionamos con él, el modo como nos desenvolvemos en él, adopta la forma de lo que Heidegger denomina el «trato» (Umgang) (cf. SuZ: 90 / SyT: 94).[190] Umgang designa el modo esencialmente práctico como el Dasein se relaciona con el mundo. Heidegger parte de dos premisas que se desprenden de los parágrafos 12 y 13. La primera es la primacía de la praxis humana sobre la teoría; la segunda, la de que el acceso al mundo pasa por la ocupación y el trato con los entes.[191]

Si bien Heidegger está interesado en el mundo circundante como tal, el parágrafo 15 empieza con un examen preliminar de las «cosas» que hay en él. La primera pregunta es: ¿con qué tipo de «cosas» nos encontramos en el mundo circundante? Por lo general, nos movemos entre libros, mesas, sillas, papeles, teléfonos, herramientas, equipamientos de oficinas y grandes superficies. ¿Cuál es el modo de ser de este tipo de «cosas»? Tomemos el ejemplo de la silla de escritorio en que estoy ahora sentado mientras redacto estas páginas. La silla no se da primariamente como un objeto negro, con dos reposabrazos y que descansa sobre una base metálica cromada y cuatro ruedas giratorias. La silla se manifiesta de manera primaria e inmediata en el estar-sentado sobre ella, en el reclinarme sobre ella mientras releo este párrafo, es decir, la silla tiene un carácter pragmático. Como recuerda Heidegger, «los griegos tenían un término adecuado para las "cosas": las llamaban pragmata, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la praxis). [...] Nosotros llamamos al ente que comparece en la ocupación utensilio» (SuZ: 92 / SyT: 96).[192]

Las «cosas» de mi entorno inmediato no son tanto objetos de cognición como cosas listas para ser usadas en situaciones en que me desenvuelvo sin mayores

dificultades. Cuando voy de camino a mi aula de seminario en mi universidad mientras discuto algún asunto con uno de mis alumnos, no miro por donde ando. Simplemente, me desplazo por los pasillos sin prestar demasiada atención, al no ser que algo haya cambiado de lugar o me tope con un obstáculo inesperado. Por el contrario, cuando me encuentro en un entorno que no me resulta familiar, presto mayor atención a lo que me rodea, me concentro visual y cognitivamente en los objetos que me circundan para evitar extravíos y obstáculos desconocidos en ese mundo extraño.

En nuestro trato diario con el mundo, encontramos desde utensilios (Zeug) para escribir (Schreibzeug) y viajar (Fahrzeuge), hasta utensilios para trabajar (Werkzeug), coser (Nähzeug) y medir (Meßzeug). Para designar el modo de ser de los utensilios, para indicar lo que hace que un utensilio sea tal se recurre al término «pragmaticidad» (Zeughaftigkeit).[193] A su vez, un utensilio se da rara vez de manera aislada: «Al ser del utensilio le pertenece siempre y cada vez un todo de utensilios (Zeugganzes), en el que el utensilio puede ser el utensilio que él es» (SuZ: 92 / SyT: 96). La idea de un utensilio singular no tiene sentido. Nada puede funcionar como utensilio sin la presencia de lo que Heidegger llama «totalidad de utensilios» (Zeugganzheit). Un mundo circundante particular como mi estudio contiene una diversidad de utensilios, donde unos remiten a otros configurando un entramado significativo: desde el ordenador y la impresora hasta el equipo de música y la mesa de escritorio, pasando por las estanterías, la lámpara de mesa y el atril. Lo mismo vale de cualquier mundo circundante público. Una terminal de aeropuerto, por ejemplo, contiene, por lo general, una pluralidad de utensilios y equipamientos: paneles informativos, sistemas de megafonía, puertas de embarque, escaleras mecánicas, zonas de descanso, carros, restaurantes y quioscos. Todos estos utensilios, tanto los de mi despacho como los del aeropuerto, constituyen una totalidad de utensilios que tienen la peculiaridad de que son para-algo (um-zu), de que sirven para algo, de que cumplen cierta función.

De acuerdo con su carácter pragmático, un utensilio solo es desde su pertenencia a otros utensilios: utensilios para escribir, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, muebles, ventana, puertas, cuarto. Estas «cosas» no se muestran jamás primero por separado, para llenar luego un cuarto como suma de cosas reales. Lo inmediatamente compareciente, aunque no temáticamente captado, es el cuarto, que, por su parte, no es lo que se halla «entre las cuatro paredes». Desde él se

muestra la «disposición» de las cosas, y en esta, cada «uno» de los utensilios. Antes de cada uno, ya está siempre descubierta una totalidad de utensilios. (SuZ: 92-93 / SyT: 96; modificamos ligeramente la traducción de Rivera, J.A.)

La comprensión de la totalidad de utensilios es más fundamental que nuestra comprensión de un utensilio particular. Cada situación remite de una manera u otra a un conjunto de utensilios a nuestra disposición. Nos encontramos, pues, con otro aspecto central de los utensilios: la remisión (Verweisung), sobre la que Heidegger volverá con más detalle en los parágrafos 17 y 18.

Por otra parte, ¿cuál es el modo de ser de los utensilios? ¿Cuál es, por ejemplo, el trato que corresponde al uso de un martillo? ¿Cómo se descubre el para-algo que le es constitutivo? Simple y llanamente en el martillar sin más, en la manejabilidad y el uso directo del martillo. Traducido al lenguaje ontológico de Ser y tiempo: el ser de los utensilios se caracteriza por el estar-a-la-mano (Zuhandenheit) (cf. SuZ: 93 / SyT: 97). La única manera en que comprendemos el verdadero significado de entes a la mano como un martillo, una lámpara, unas llaves y demás cosas por el estilo es a través del uso, la manipulación, el trato con ellos (Umgang). Naturalmente, podemos comprender un utensilio (en este caso, el martillo) como una cosa. Pero si tematizamos el martillo como cosa ya no lo utilizamos, sino que lo objetivamos, lo colocamos delante de nosotros, lo reducimos a su simple materialidad. Mientras utilizamos el martillo, lo comprendemos inmediata y regularmente en su funcionalidad. Así, podemos establecer una distinción entre

las cosas que están ahí delante sin más y que tienen el carácter ontológico de la simple presencia (Vorhandenheit) y

los utensilios que empleamos de manera regular y que se caracterizan ontológicamente por el estar-a-la-mano (Zuhandenheit).

Asimismo, el uso que regularmente hacemos de cualquier utensilio no es ciego; más bien implica una manera propia de ver, de situar los utensilios en su correspondiente campo de visión. Alrededor (um) del martillo veo (sehen) el

clavo que sostengo entre mis dedos, la pared donde voy a clavar el clavo, la caja de herramientas, el taladro, el enchufe, etcétera. La manipulación de los utensilios tiene —como dice Heidegger— la cualidad de la circunspección (Umsicht), del mirar alrededor, del ver en torno, de cierta orientación pragmática (cf. SuZ: 93 / SyT: 97). «Ver» (sehen) y «visión» (Sicht) no deben asociarse a percepción visual. Más bien son sinónimos de inteligencia práctica, competencia, habilidad. Comprendemos los utensilios primariamente por medio del uso y no tanto de la observación y contemplación asépticas. Esta es la forma propia de «ver» los utensilios, una forma que alude al ámbito de visión específico en que se dan los utensilios de los que nos ocupamos en cada caso. La circunspección es un know-how, un modo de apañárselas, de desenvolverse con los utensilios que nos revela su función y significado. El significado del martillo no se nos revela observándolo y describiendo todas sus propiedades, sino utilizándolo, manipulándolo, manejándolo directamente. Cuando utilizo el martillo, me concentro, por lo general, en la tarea que estoy llevando a cabo, más que en las propiedades concretas del martillo.

Ahora bien, la manipulación de utensilios responde a la fabricación, la reparación, la creación, el ensamblaje y la producción de algo. En otras palabras, lo que primariamente nos ocupa y está, por consiguiente, a la mano, no son tanto los utensilios concretos y singulares como la obra misma (Werk), lo que en cada caso tiene que ser producido.[194] Cuando me dispongo a ensamblar las diferentes partes de una estantería para mi estudio, mi atención se centra principalmente en la estantería misma y no tanto en los materiales (tornillos, pegamento, madera, etcétera) y las herramientas (destornillador, juego de llaves allen, martillo, alicates, etcétera). Es cierto que preciso de todos estos utensilios para ensamblar las diferentes partes de la estantería. También es cierto que sigo paso a paso las instrucciones del fabricante. Pero lo que realmente me mantiene ocupado y concentra la mayor parte de mi atención es la estantería como obra, como un artefacto que habrá de cumplir una función específica.

Finalmente, la obra producida remite, por una parte, al para-qué (Wozu) de su empleo, a su utilidad concreta y, por otra, al de-qué (Woraus), al material de que está compuesta. La estantería sirve para colocar libros y es de madera; los zapatos sirven para protegerse del frío y son de cuero; el puente sirve para pasar de un extremo al otro y está compuesto de hormigón y acero. La obra también remite al portador y usuario (Träger y Benutzer), es decir, a la persona que calza los zapatos o cruza el puente. Esto vale tanto para la producción de artículos en serie como para el diseño de productos personalizados. En ambos casos, la obra

producida no está solamente a la mano en el mundo privado (como la estantería de mi escritorio), sino que también lo está en el mundo público (los puentes repartidos por mi ciudad, las fuentes de las zonas verdes, los semáforos que controlan el tráfico, el mismo modelo de estantería que puedo comprar en diferentes tiendas de muebles). De manera gráfica, la obra producida remite a los siguientes elementos:

ELEMENTOS DE REMISIÓN DE LA OBRA	
Para-qué (Wozu)	U
De-qué (Woraus)	M
Portador y usuario	
Totalidad de utensilios y equipamientos	Diferentes herram
Mundo privado y mundo público	Tipos de m
Co-descubrimiento de la naturaleza	Descubrimiento de la na

Así, por ejemplo, un par de guantes remite a: un uso concreto (calentar las manos, protegerlas del frío), un material determinado (lana, cuero, fibra sintética), un portador y usuario (en este caso, yo como persona que lleva puestos los guantes) y una totalidad de utensilios (los guantes forman parte de mi ropero de invierno y de mi equipo de montaña). Los elementos 1 a 4 son casos claros de remisión. Como se verá enseguida, el fenómeno de la «remisión» resulta crucial para comprender la mundanidad.

¿Significa esto que el mundo solo se descubre por medio del uso? ¿No corremos el riesgo de caer presos de un rudo instrumentalismo y utilitarismo? ¿No reducimos así el mundo a la esfera del trabajo humano? ¿Qué sucede con las cosas de la naturaleza: los árboles, los ríos, las montañas, las plantas y los minerales? Heidegger responde que la naturaleza se co-descubre a través del manejo de los utensilios:

Martillo, alicate, clavo remiten por sí mismos al acero, hierro, mineral, piedra, madera —están hechos de todo eso—. Por medio del uso, en los utensilios está descubierta también la «naturaleza», y lo está a la luz de los productos de la naturaleza. [...] El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento «en las velas». Con el descubrimiento del «mundo circundante» comparece la «naturaleza» así descubierta. [Así también], en los caminos, carreteras, puentes y edificios la ocupación descubre la naturaleza en una determinada dirección. (SuZ: 95 / SyT: 98)

En el mundo circundante donde nos movemos habitualmente, la naturaleza se nos manifiesta como objeto de la ocupación: el alumbrado público delata la ausencia de claridad; un puente, el río; un andén cubierto tiene en cuenta el mal tiempo; el uso del reloj remite de manera tácita a la posición del sol. Esta visión excesivamente instrumentalista de la naturaleza entendida como fondo de reservas disponibles será luego criticada en los diferentes escritos sobre la cuestión de la técnica.

Antes de seguir profundizando en el análisis del mundo circundante, hay que detenerse un momento y pensar cuál es el objetivo último que persigue

Heidegger. Pareciera que el énfasis puesto en la actividad productiva y la manipulación de utensilios implicara que toda la actividad humana pudiera reducirse en última instancia a una suerte de instrumentalismo pragmático. No es este el caso, a pesar de que numerosos lectores y estudiosos —preponderantemente anglosajones— tiendan a una interpretación pragmática de Ser y tiempo.[195] Hay muchas otras actividades humanas que no equivalen al uso de cosas: practicar deporte, estudiar filosofía, mantener una conversación con un amigo, viajar, etcétera. A pesar de algunas formulaciones desorientadoras, Heidegger no afirma que todo lo que hacemos esté gobernado por la utilidad o que la mundanidad del mundo quede reducida al pragmatismo del mundo circundante. El mundo circundante, a diferencia de otros mundos, pone al descubierto algunos rasgos centrales de la mundanidad. La actividad de utilizar y fabricar es una actividad más próxima y familiar a nuestro mundo cotidiano que la actividad de conocer y teoretizar. El mundo circundante inmediato ofrece una oportunidad excelente para reconocernos como actores comprometidos que viven en un mundo articulado como un todo significativo. Por eso se convierte en el punto de partida idóneo y fenomenológicamente más evidente para iniciar el análisis del mundo.

— Anexo —

Mundo circundante, trato y binomio

estar-a-la-mano / simple presencia

La estructura hermenéutica

del mundo circundante (Umwelt)

El fenómeno del mundo circundante, tan central en Ser y tiempo y tan desatendido por otros muchos filósofos, es el mundo que inmediatamente nos rodea, el mundo que ya siempre nos resulta familiar, el mundo en el que sabemos cómo movernos sin mayores dificultades y en que llevamos a cabo nuestros quehaceres y obligaciones diarios. Y, como se ha comentado repetidas veces,

este mundo circundante constituye nuestro horizonte inmediato de comprensión de los utensilios y las situaciones que va saliéndonos al encuentro en nuestro trato con él. Desde las primeras lecciones de Friburgo, en particular en el semestre de posguerra de 1919, se llama la atención sobre la estructura hermenéutica de las vivencias del mundo circundante. A partir de una detallada descripción fenomenológica de cómo se da una vivencia tan corriente como la de «ver una cátedra», se muestra que toda vivencia se da primariamente en un contexto significativo (cf. GA 56 / 57: 70-73).

Las vivencias del mundo circundante no se dan en la región interior de la conciencia, no parten de la esfera de objetos colocados ante mí y que percibo, sino del plexo de útiles de los que me cuido y comprendo. No es que primero veamos colores, superficies y formas de un objeto para asignarle más tarde un significado; en realidad, de alguna manera ya comprendemos las cosas gracias a nuestra familiaridad con el mundo donde habitualmente vivimos. La cátedra se da inicialmente en un contexto significativo, en una situación hermenéutica determinada como la clase magistral impartida en el aula universitaria de siempre, y solo después se percibe con sus cualidades objetivas, como el color, la forma, la ubicación, el peso, etcétera. Efectivamente, si reflexionamos sobre el acto de «ver una cátedra», pasamos de repente a otro orden, que ya no es el del percibir. En el orden de la percepción, todavía pensamos según el modelo de sujeto y objeto: existe un yo que percibe un objeto con diferentes propiedades. Heidegger argumenta que, al entender la percepción como la experiencia privada de un sujeto aislado, se corre el riesgo de un individualismo metodológico que distorsiona por completo la experiencia humana del mundo. Ofrece una explicación hermenéutica de nuestra experiencia que hace posible comprender a los seres humanos como habitando un mundo simbólicamente estructurado, donde cada cosa ya se entiende como algo. El sentido de la vivencia de la cátedra se comprende de golpe, antes de descomponerla de manera reflexiva como un cuerpo denso, de superficie un tanto rugosa, gris y colocada encima de la tarima. No, toda esta serie de determinaciones puramente objetivas solo «[...] es una interpretación mala y errónea, una desviación de la mirada pura de la vivencia» (GA 56 / 57: 71).

Asimismo, el de la cátedra no es un significado aislado, no remite a un acto de comprensión cerrado y completo, sino que se enmarca en un plexo de significados. Pero podría objetarse que el sentido concreto de «cátedra» solo resulta comprensible a aquellos que están familiarizados con un aula universitaria. Así, por ejemplo, quizá un campesino de la Selva Negra no logre

captar el significado completo de la «cátedra»; a lo sumo, verá el lugar que ocupa el profesor. Pero en ningún caso percibirá simplemente un mero cuerpo material; antes bien, en cada caso comprenderá ese algo como algo concreto dentro de su respectivo horizonte de comprensión. Aun cuando viera la cátedra solo como una caja o una talanquera, el campesino no vería simples cuerpos desnudos, formas puras y colores, sino un objeto con el significado de caja o talanquera. Es más —señala Heidegger—, imaginemos que por la puerta del aula entrara un indígena africano que nunca en su vida ha pisado un aula universitaria. Incluso en este caso extremo, el indígena asignaría a ese algo que nosotros llamamos «cátedra» un significado que, evidentemente, se integraría en su contexto cultural de comprensión. Por ejemplo, podría ver la cátedra «como algo relacionado con la magia o como algo que sirve de escudo para protegerse de las flechas del enemigo» (GA 56 / 57: 71). Y al igual que el campesino de la Selva Negra, el indígena no se limitaría a aglutinar una colección de datos sensibles alrededor de un cuerpo determinado. No, de entrada ya lo comprendería de esta o aquella manera. Es más que probable que el ver del senegalés no esté familiarizado con el mismo horizonte de comprensión de un estudiante alemán, pero en ningún caso su ver se reduce a un simple acto de percepción. Sus vivencias, como las de un estudiante alemán, también tienen una estructura hermenéutica.

El ejemplo de la cátedra pone de manifiesto que la vida humana vive esencialmente en horizontes de significatividad con independencia de su nacionalidad, localización geográfica, contexto cultural y sistema de creencias. Y en cuanto pertenece a la esencia de la vida humana comprenderse en y a partir de estos horizontes, esta no se relaciona tanto con cosas simplemente percibidas como con otras comprendidas de manera primordial. Por tanto, el mundo circundante no mienta la totalidad de las cosas percibidas, ni siquiera la de las cosas en general. El mundo condensa la totalidad de significaciones desde la que se comprenden las cosas y las personas que comparecen en el trato con el mundo circundante de la vida. La percepción y el conocimiento no solo significan percepción de algo y conocimiento de algo, sino percepción y conocimiento en un mundo, en un horizonte. Este horizonte significativo es anterior a todo acto de percepción y conocimiento, puesto que ya todo acto lo presupone y lo pone en juego tácita o expresamente.[196]

Trato (Umgang)

Umgang significa literalmente «andar» (gehen) «en torno a» (um). Como se desprende de lo expuesto en este parágrafo, el Dasein anda en torno y alrededor (Umgang) mirando las cosas que le rodean (Umsicht). En este sentido, Umgang viene a designar el trato o el comercio que alguien mantiene con otras personas, así como la habilidad de desenvolverse sin complicaciones con los utensilios y las situaciones de la vida diaria (tales como el uso de un martillo, la compra de un billete de tren, el encendido de un cigarrillo, la extracción de dinero de un cajero automático, los hábitos de higiene, etcétera). Todo un abanico de comportamientos que forman parte de nuestros hábitos cotidianos y que configuran lo que los sociólogos llaman «saber de receta», «acervo de conocimiento», «depósito social de conocimiento», «rutinizaciones». En cualquier caso, el término heideggerino «trato» indica el modo esencialmente práctico como el Dasein se relaciona de inmediato con el mundo en la triple dirección del mundo circundante (Umwelt), compartido (Mitwelt) y propio (Selbst-welt). Esta dimensión práctica queda perfectamente reflejada en la definición que el Diccionario de la Real Academia Española ofrece de la entrada «trato»: «Trato. Acción y efecto de tratar o de tratarse. / / Tratar. Manejar una cosa y usarla materialmente. Comunicar, relacionarse con un individuo».

Heidegger construye otras expresiones interrelacionadas con Umgang, tales como «trato de la ocupación» (besorgender Umgang), «trato ejecutivo» (verrichtender Umgang), «trato productivo» (herstellender Umgang), «en la modalidad del trato» (umgangshaft), «mundo con el que tratamos» (Umgangswelt). Los asuntos de los que se ocupa regularmente el trato y las interacciones que el Dasein establece con los otros se inscriben en la esfera de nuestra realidad cotidiana, caen en el campo de lo que Heidegger llama en este parágrafo «circunspección» (Umsicht). En el contexto de nuestras relaciones con el mundo, el trato propio del cuidado se despliega sobre todo en dos direcciones: ora ocupándose de las cosas que comparecen en el mundo circundante como utensilios (Besorgen), ora preocupándose por los otros en la modalidad de la solicitud (Fürsorge). Desde esta perspectiva, puede afirmarse que el trato (Umgang) obedece a dos tipos básicos de racionalidad: uno técnico-instrumental con arreglo a fines, aplicado al uso y a la producción de utensilios muy próxima a la poiesis («producción») griega; otro pragmático-comunicativo orientado a las relaciones que establecemos con los demás y que presenta sorprendentes afinidades con la phronesis («prudencia») aristotélica. La vida (bios) —como recuerda Aristóteles— está inicialmente preparada para la acción (praxis) y no tanto para la contemplación (theoria). Heidegger tiene muy presente el trasfondo

de la praxis aristotélica, según la cual todo conocimiento teórico y reflexivo descansa en última instancia en un saber práctico y prerreflexivo.[197]

Estar-a-la-mano (Zuhandenheit) y simple presencia (Vorhandenheit). Vorhandensein y zuhandensein son los dos modos fundamentales de comportamiento del Dasein: por una parte, zuhanden sein («estar a la mano») remite al comportamiento eminentemente práctico y poiético del Dasein que utiliza, maneja y fabrica las cosas que tiene al alcance en su inmediato radio de acción; por la otra, vorhanden sein («estar ahí delante») refleja el comportamiento contemplativo y teorético. Esta actitud teorética pasa por alto la totalidad referencial en que se mueve la ocupación diaria de la vida cotidiana. Esta omisión lleva consigo una objetivación de los entes que, en esta modalidad de la Vorhandenheit, se presentan, se colocan delante del sujeto de conocimiento. A partir de aquí, Vorhandenheit puede traducirse como «presencia» o «simple presencia» y vorhanden como «estar-ahí», «simplemente presente».[198]

§ 16

EL MUNDO QUE SE ANUNCIA A TRAVÉS DE LOS ENTES INTRAMUNDANOS

En el parágrafo anterior se mostró que los utensilios que comparecen en nuestro trato con el mundo circundante tienen el carácter del estar-a-la-mano (Zuhandenheit). Sin embargo, ¿cómo se nos manifiesta el estar-a-la-mano en cuanto modo de ser de los utensilios? Nos hallamos ante una pregunta metodológica decisiva para el desarrollo del análisis del mundo: ¿cómo se convierte la totalidad de utensilios en fenómeno? ¿Cómo se descubre, anuncia, presenta el mundo a través del manejo de utensilios? La respuesta de Heidegger es realmente audaz, en un primer momento puede parecer incluso paradójica: el mundo de los utensilios se muestra ex negativo, precisamente en el instante en que algo deja de funcionar de manera apropiada, en el instante en que un utensilio deviene parcial o totalmente inutilizable, en el instante en que la totalidad funcional se ve perturbada.

Heidegger reconoce tres modalidades de perturbación en las que se anuncia el carácter mundano de los entes intramundanos (cf. SuZ: 98-99 / SyT: 100-101).

1) Primera modalidad: utensilios que no pueden emplearse. Una herramienta averiada ilustra muy bien esta modalidad de disfuncionalidad. Así, cuando me pongo a hacer un agujero en la pared de mi habitación para colgar un cuadro y descubro que mi taladro no funciona. El taladro sigue estando a la mano, aunque no funcione. La inempleabilidad de este utensilio se descubre precisamente en el trato circunspectivo con el taladro y no por medio de un ejercicio de observación reflexiva. Esto es, un taladro averiado no es una pieza de metal, sino simple y llanamente una herramienta averiada. Un taladro averiado puede provocar frustración; no así una pieza de metal.

2) Segunda modalidad: utensilios que no se hallan a la mano. Cuando, por ejemplo, no encuentro las llaves de mi coche en su lugar de siempre. Entonces

descubro, con desagrado y creciente desesperación, que las llaves han perdido su carácter habitual de a-la-mano (Zuhandenheit) para convertirse en algo que ya no está a la mano (Unzuhandenheit) (cf. también GA 20: 256). No es que mis llaves dejen de existir. Es más que probable que tras buscarlas un rato las encuentre en el bolsillo de mi chaqueta, encima de la mesa de la cocina o junto a mi teléfono. Su ausencia hace más evidente, si cabe, su funcionalidad específica.

3) Tercera modalidad: utensilios que obstruyen la ocupación. Cuando en una de mis habituales salidas en bicicleta pincho una cámara, entonces caigo de lleno en la cuenta (auffällig) de su función concreta. Y cuanto más tardo en reparar el pinchazo o sustituir la cámara pinchada por una nueva mientras mis compañeros de salida van alejándose lentamente en el horizonte, más apremiante (aufdringlich) se hace la disfuncionalidad del utensilio «cámara pinchada». La falta de adhesividad de los parches o la dureza de la cubierta que dificulta el recambio de la cámara revelan la rebeldía (Aufsässigkeit) del utensilio. Este último ejemplo pone de manifiesto tres rasgos fenomenológicos que caracterizan el modo de presencia de los utensilios: llamatividad (Auffälligkeit), apremiosidad (Aufdringlichkeit) y rebeldía (Aufsässig-keit) (cf. SuZ: 99 / SyT: 101).

¿Qué relevancia tienen estos diferentes modos privativos en los que se nos anuncia el mundo? Los fenómenos de ruptura, disfuncionalidad, fractura e inempleabilidad hacen patentes el carácter estructural de las remisiones de lo que está a la mano: tener a la mano una cámara de recambio, encontrarnos con un taladro averiado o no hallar las llaves del coche vuelven fenoménicamente visibles los originarios contextos funcionales y remisionales de cada uno de estos utensilios, aunque sea solo de manera negativa. Es cierto que estos casos también pueden marcar el inicio de una actitud teorética hacia los entes, es decir, provocar la búsqueda de una solución reflexiva a este tipo de disfuncionalidades.[199] Pero lo que resulta decisivo para el curso de la argumentación heideggeriana es que en situaciones de este tipo me veo obligado a prestar atención a las remisiones. No puedo pasar por alto que los parches, el taladro y las llaves remiten a una función, remiten a una totalidad de utensilios y también remiten a mí como su usuario. En demasiadas ocasiones solo apreciamos la importancia de lo que siempre tenemos a nuestra disposición cuando nos falta, no funciona, se ha estropeado o no se encuentra. De una manera similar, con demasiada frecuencia no tomamos conciencia de la

importancia de las funciones de nuestro cuerpo y nuestra salud hasta que caemos enfermos. Heidegger expresa el efecto que genera la ruptura de nuestra habitual familiaridad con el mundo circundante del siguiente modo: «El faltar de un ente a la mano cuya disponibilidad cotidiana era tan obvia que ni siquiera nos percatábamos de él es un quiebre, una alteración, una perturbación, una fractura (Störung) de las conexiones remisionales descubiertas en la circunspección. La circunspección se pierde en el vacío, y solo ahora se ve para qué y con qué estaba a la mano lo que falta. Una vez más se acusa el mundo circundante» (SuZ: 100 / SyT: 102).

De esta manera, descubrimos que el mundo ya siempre está ahí, incluso antes de nuestras preocupaciones, antes de nuestras acciones y decisiones, antes de cualquier observación, antes de todo interés teórico. El mundo ya está abierto cada vez con anterioridad a la relación (sea instrumental, teorética y práctica, sea funcional, contemplativa y solícita) que entablo con él. Así, el estar-en-el-mundo significa: «absorberse atemática y cirunspectivamente en las remisiones constitutivas de lo a la mano del todo de utensilios. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad, el Dasein puede perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ellas» (SuZ: 102 / SyT: 103). Un análisis más detallado del fenómeno de la remisión permite desentrañar con mayor claridad el fenómeno de la mundanidad.

§ 17

REMISIÓN Y SIGNO

Hasta ahora se ha visto cómo el mundo se anuncia en determinadas maneras de ocuparnos de los entes intramundanos que comparecen en el mundo circundante. Al acometer la interpretación provisional de la estructura ontológica del estar-a-la-mano de los utensilios también se ha descubierto el papel constitutivo que desempeña el fenómeno de la «remisión» (Verweisung). La idea central es que, en ciertas condiciones, los utensilios remiten de manera implícita a otros utensilios, asumiendo la función explícita de signo. El utensilio (Zeug) se convierte así en signo (Zeichen). O dicho de otro modo: los utensilios que usamos para señalar reciben el nombre de «signos» (Zeichen): «Los signos son, en primer lugar, utensilios, y su específico carácter pragmático consiste en señalar» (SuZ: 105 / SyT: 104).[200]

¿A qué responde este interés por los signos? Los signos son un tipo peculiar de utensilios, cuya función específica es la de «indicar», «señalar», «mostrar». De hecho, el mostrar y el indicar son una especie de remisión. Piénsese, por ejemplo, en signos como hitos, banderas, lazos de luto y otras formas de señalización. Entre los diferentes tipos de signos susceptibles de ser sometidos a un análisis fenomenológico (tales como los indicios, los presagios, las trazas y las marcas que, a su vez, se distinguen de la huella, el vestigio, el monumento, el documento, el testimonio, el símbolo y la expresión), Heidegger se centra en el ejemplo de las flechas indicadoras de dirección de los coches —lo que hoy en día llamamos intermitentes—. Tomemos el ejemplo heideggeriano. Al aproximarme a una intersección, veo que se enciende el intermitente izquierdo del coche que tengo delante. Entiendo que el conductor del coche tiene la intención de girar a la izquierda, por lo que disminuyo la velocidad y me coloco a su derecha para pasarlo. Interpreto el significado de la luz encendida del intermitente izquierdo de manera correcta, no analizando las propiedades del intermitente, sino respondiendo de una manera competente y eficaz. Mi reacción implica un considerable grado de familiaridad con el sistema de signos, remisiones y señales de tráfico. Si el sistema de signos fuera diferente, mi reacción también variaría. Este sería el caso si me encontrara conduciendo por

las calles de Londres. Mi conducta tendría en cuenta el hecho de que en Gran Bretaña se conduce por la izquierda. Los signos siempre funcionan en el contexto de ciertos contextos de remisiones y nos alertan de nuestro lugar en ellos. Lo que interesa a Heidegger es la descripción ontológica del signo en cuanto utensilio (cf. SuZ: 104-105 / SyT: 104-105).[201] Mientras que los utensilios tienen un carácter estrictamente instrumental, los signos cumplen, además, una función designativa.

Los signos, por tanto, no solo poseen un carácter remisional como cualquier otro utensilio, sino que también cumplen una función remisional. En otras palabras: en el intermitente del coche, así como en todos los signos, se sobreponen dos modalidades de remisión:

por una parte, el signo es un objeto de uso que sirve para indicar la dirección que el conductor piensa tomar, de una manera similar a como el martillo sirve para clavar un clavo en la pared (remisión como utilidad);

y, por la otra, el intermitente del coche indica,señala la dirección que el conductor va a tomar (remisión como señalar) (cf. SuZ: 105 / SyT: 105).

En este sentido, el signo «intermitente del coche» se distingue del utensilio «martillo». El signo «intermitente del coche» abre de una manera directa el mundo en que se desarrolla la acción; en cambio, el utensilio «martillo» remite primero a otro utensilio y solo de manera secundaria al entramado de utensilios: «Los signos muestran siempre primariamente aquello “en lo que” se vive [el mundo, J. A.], aquello en lo que la ocupación se mueve» (SuZ: 107 / SyT: 106). Heidegger adopta aquí una postura pragmática similar a la de Charles Sanders Peirce y Ludwig Wittgenstein. El uso y la función de un signo no se determinan a través de reglas; por el contrario, la regla es la abstracción de una relación que el signo toma en un contexto de remisiones, esto es, el significado se determina por medio del uso. Así, «¿en qué consiste el señalar de un signo? La respuesta solo podrá alcanzarse si logramos precisar cuál es el modo adecuado del trato con el utensilio que señala» (SuZ: 106 / SyT: 106). El significado de un signo reside en su uso o, como dice el texto, en el específico trato circunspectivo que mantenemos con él. En efecto, para comprender en qué sentido el intermitente

del coche es un signo y no un simple elemento decorativo, este tiene que poseer un determinado modo de empleo. La función general de los signos consiste en permitir el encuentro con entes a la mano, hacer que un complejo de utensilios se vuelva accesible, posibilitar el trato de la ocupación y asegurar una orientación en el mundo circundante (cf. SuZ: 106-107 / SyT: 106). Las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo expresan la función de la remisión de la siguiente manera: «La mundanidad se constituye en remisiones, y estas mismas remisiones se disponen en entramados de remisiones, de totalidades de remisiones, que en última instancia remiten a la presencia del mundo del trabajo. No son las cosas, sino las remisiones las que tienen la función primaria en la estructura de comparecencia del mundo» (GA 20: 272).

Los signos no caen del cielo, no son simples objetos de contemplación. Estos muestran primariamente aquello en lo que se vive, aquello en lo que nos encontramos ocupados. Los signos se dan en una orientación preliminar, un horizonte previamente abierto. Y gracias a los signos y a su específica función remisional se descubre el complejo de remisiones que conforma nuestro mundo circundante y el mundo en general. Como se dice en las mencionadas lecciones de 1925, la verdadera fuerza significativa y el peculiar carácter pragmático de los signos emanan siempre del cuidado: «Todo tomar-por-un-signo, todo uso de signos, institución de signos solo es una formación determinada de la ocupación específica del mundo circundante» (GA 20: 285). Los signos remiten a algo que no está a la mano, de lo contrario no habría necesidad de señalar (como en el caso del intermitente del coche). Los signos no constituyen el nexo pragmático de utensilios; más bien permiten hacer aparecer el carácter de remisión o, lo que es lo mismo, los signos son utensilios que llevan a la circunspección explícita un todo de utensilios, «de tal manera que, junto a ello, se acusa la mundicidad de lo a la mano» (SuZ: 107 / SyT: 106). Eso explica por qué todo ente intramundano puede convertirse en signo: el viento del sur en signo de lluvia, el humo en signo de la presencia de fuego.

Para concluir, la interpretación fenomenológica del signo esbozada en este parágrafo no cumple otra función que la de ofrecer una primera caracterización de la relación entre signo y remisión. Heidegger destaca tres rasgos de esta relación:

el señalar está fundado en la estructura pragmática en general;

el señalar presupone una totalidad de utensilios y un contexto de remisiones;

el signo no solo está a la mano como otros utensilios, sino que nos abre el mundo circundante y permite orientarnos en él (cf. SuZ: 110 / SyT: 109).

Hasta aquí el análisis heideggeriano ha mostrado cómo los signos se comprenden a partir de la remisión. El siguiente paso consiste en determinar cuál es el estatuto ontológico de la remisión. El parágrafo 18, el último de este complejo apartado A del capítulo tercero, responde a esta cuestión.

— Anexo —

Totalidad de remisiones (Verweisungsganzheit)

Como sucede en muchos momentos de Ser y tiempo, Heidegger introduce conceptos fundamentales como «remisión» y «totalidad de remisiones» sin previa aclaración. Pero la definición de un concepto solo es efectiva si ya comprendemos los conceptos que usamos en la definición misma. Desde la perspectiva fenomenológico-hermenéutica que adopta Heidegger, los conceptos básicos no se establecen tanto por medio de definiciones formales como prestando atención a los fenómenos y desarrollando descripciones cada vez más detalladas. Ser y tiempo es un fiel reflejo de esta forma de acuñación de términos a partir del análisis de los fenómenos mismos. Si tuviéramos que decir en qué consiste el sentido de la expresión «totalidad de remisiones» (Verweisungsganzheit) podríamos afirmar que se trata de un red de significados, de un todo significativo; una totalidad de remisiones es el ámbito en que las cosas tienen sentido para nosotros, la esfera en que, por lo general, actuamos, pensamos y existimos.[202] Desde luego, resulta tentador interpretar la totalidad de remisiones y utensilios puramente en términos de utilidad y funcionalidad. Los propios ejemplos empleados por Heidegger invitan a una interpretación de este tipo. No obstante, dicha interpretación es demasiado restrictiva. Puede que valga para el entorno inmediato donde vivimos, pero no cubre la mundanidad en

general. Hay un sinfín de formas de estar-en-el-mundo que van más allá de la simple utilidad, como las acciones que remiten a la amistad, al placer desinteresado que despierta la contemplación de un paisaje bello, a la sinceridad de una conversación y a la angustia que nos provoca la muerte, por citar algunos ejemplos. Un mundo no es solo un entorno, sino sobre todo un horizonte donde las cosas nos resultan accesibles y comprensibles. Uno de los principales rasgos ontológicos del mundo es precisamente la significatividad.

§ 18

CONFORMIDAD Y SIGNIFICATIVIDAD

Este parágrafo se subdivide internamente en dos partes: los primeros ocho parágrafos se concentran en aclarar el sentido de la remisión en términos de «conformidad» (Bewandtnis), mientras que los finales muestran cómo el modo de ser de tales remisiones es el de la «significatividad» (Bedeutsamkeit).

Los entes intramundanos, como los utensilios y los signos, que comparecen a la mano en nuestro trato con el mundo circundante ya siempre están presentes en el mundo. El mundo se descubre en el carácter remisional de lo a la mano. Un utensilio remite a otro. Un utensilio también remite a cierta utilidad y empleabilidad. De nuevo surge la diferencia ontológica entre dos modos de ser irreductibles: el estar-a-la-mano (Zuhandenheit) y la simple presencia (Vorhandenheit). Heidegger, como ya se ha visto, renuncia a determinar la naturaleza de las cosas por medio de la simple enumeración de una serie de propiedades objetivas. Puedo determinar la longitud, el peso, la forma y la resistencia del martillo, pero el sentido del martillo se manifiesta en el martillar, es decir, en su uso. En su uso, el cual, a diferencia de las propiedades objetivas recién enumeradas, remite a la totalidad de utensilios.

El ser de los entes a la mano tiene la estructura de la remisión. Para expresar esta estructura, Heidegger introduce el término «conformidad» (Bewandtnis).[203] Cada ente a la mano guarda, pues, una determinada conformidad con la totalidad de utensilios. Y, a su vez, la conformidad de un ente a la mano se determina siempre desde una totalidad de conformidad (Bewandtnisganzheit) que es anterior al uso de utensilios singulares. El todo de utensilios descansa en una totalidad de conformidad desde la cual comparece cada utensilio con su funcionalidad concreta. Un taller mecánico o una granja es una totalidad de conformidad de utensilios remisionalmente entrelazados. En el marco de esta totalidad, por ejemplo, puedo sustituir la falta de un utensilio concreto por otro, reparar un utensilio averiado o incluso fabricar uno nuevo. Puede que mientras ajusto los tornillos de la placa de la matrícula de mi coche no disponga de un destornillador estrella, pero pueda sustituirlo por uno plano. Tal vez el tractor de mi granja no

arranque y con la ayuda de otras herramientas a mi disposición pueda reparar la avería. En este sentido, la noción de Bewandtnis expresa de una manera mucho más clara la dimensión pragmática inherente a todo ente a la mano.

Ahora bien, ¿a qué se remonta esta totalidad de conformidad? ¿En qué momento se interrumpe la cadena de remisiones? Siguiendo el ejemplo heideggeriano, el martillo remite al martillar. El martillar del martillo remite a la construcción de una casa. La construcción de una casa remite al guarecerse de la intemperie. Pero, ¿con vistas a qué cosa se realiza todo este proceso? Aquí emerge un tipo diferente de remisión: la remisión al Dasein que —como elemento último de esta cadena de remisiones dispuestas en una totalidad de conformidad— no remite a nada más, excepto a sí mismo. El Dasein es el destinatario final y el usuario principal. ¿Cuál es, pues, el primario para-qué al que remite todo ente a la mano? El primario para-qué (Wozu) no remite a ningún para-esto (Dazu), no se remonta a ningún ente intramundano: «El primario "para-qué" es un por-mor-de» (SuZ: 113 / SyT: 111). Y este por-mor-de (Worumwillen) se refiere siempre al Dasein. Los utensilios remiten los unos a los otros conformando distintas totalidades funcionales y tramas de remisión que, en última instancia, remiten al Dasein, al ente que al final hace uso de los utensilios y comprende su significado. O, dicho en términos heideggerianos, el Dasein —como el último por-mor-de— deja ser (bewenden lassen) a un ente a la mano tal y como está, permite que una cosa se manifieste en su ser: «Dejar "ser" previamente, no significa hacer o producir el ser de algo, sino que quiere decir descubrir en su estar a la mano algo ya "ente", y dejarlo así comparecer como el ente que tiene este ser. Este "apriorístico" dejar-ser es la condición de posibilidad para que lo a la mano comparezca» (SuZ: 113, la cursiva es mía, J.A. / SyT: 111). Formulado de una manera diferente, puede decirse que en la comprensión de su propio estar-en-el-mundo el Dasein deja que los entes a la mano comparezcan con su respectiva utilidad, idoneidad y empleabilidad. De ahí que el Dasein se mundaniza, o sea, permite que en cada caso le salgan al encuentro entes en la forma de ser de los utensilios.

En una nueva vuelta de tuerca, Heidegger intenta determinar en qué consiste propiamente el carácter de relación de las remisiones. La respuesta, como anticipamos al principio, hay que buscarla en la noción de «significatividad» (Bedeutsamkeit). El dejar-ser previo se funda en la comprensión que el Dasein tiene en cada caso del mundo como horizonte último de significatividad. Los ejemplos de Heidegger son ciertamente prosaicos: el martillo se da en el horizonte del mundo del trabajo (Werkwelt), el tractor se da en el seno de una estructura general de remisiones que le preexiste, como la granja o el mundo

agrícola (Landwirtschaftswelt). El horizonte de todas las totalidades de conformidad y de los diferentes mundos es la mundanidad del mundo en general. El mundo es la esfera última en que comparece todo ente y en que existe el Dasein. El mundo es un horizonte de comprensión y un espacio de posibilidades. Todo ente tiene el carácter del estar-descubierto (Entdecktheit) gracias a una comprensibilidad previa que se basa en la familiaridad con el mundo inherente al Dasein. El texto formula esta idea de la siguiente manera:

Al todo de referencias de este significar lo llamamos significatividad. Ello es lo que determina la estructura del mundo, aquello en lo que el Dasein como tal ya está siempre en tanto que Dasein. El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óntica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la conformidad (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí. (SuZ: 116-117 / SyT: 113-114; nos apartamos ligeramente de la traducción de Rivera, J.A.)

La significatividad abierta en cada caso, como un elemento constitutivo de la existencia del Dasein, es la condición de posibilidad del descubrimiento de una totalidad de conformidad. A estas alturas de la investigación puede distinguirse con claridad entre tres modos de ser fundamentales:

MODO DE SER	
Estar a la mano (Zuhandenheit)	El ser del e
Simple presencia (Vorhandenheit)	El ser d
Mundanidad (Weltlichkeit) Significatividad (Bedeutsamkeit)	

Así, al final de este parágrafo, Heidegger reformula la conexión entre Dasein, mundo y entes intramundanos desde la perspectiva de la comprensión. El horizonte ya siempre precomprendido y, por ende, familiar en que comparecen los entes es el de la significatividad. Con esta tesis de fondo, que impregna toda la obra heideggeriana, se consuma el programa de una fenomenología hermenéutica que se distancia de manera consciente y deliberada de la fenomenología transcendental.

En resumen, la indagación concreta del mundo circundante y la profundización en la estructura de la remisión, el signo, la conformidad y la significatividad han permitido arrojar alguna luz sobre el fenómeno del estar-en-el-mundo, sobre su específica mundanidad.[204] Todavía falta considerar otros aspectos del estar-en-el-mundo del Dasein, como el estar-con, la relación con los otros (que se analizará en el capítulo cuarto). Pero antes de abordar esta cuestión, Heidegger quiere reafirmar la novedad de su propia propuesta confrontándola con la concepción cartesiana de mundo (apartado B), lo que dará pie a una tratamiento original del concepto de espacio (apartado C).

— Anexo —

El sentido de conformidad y significatividad

Desde el punto de vista terminológico, el parágrafo 18 quizá sea uno de los más complejos. Heidegger introduce una serie de conceptos sin una aclaración previa que, por añadidura, apenas se retomarán en el resto del texto. Este es el caso de la difícil y confusa expresión de Bewandtnis («conformidad») y de la no menos desconcertante Worumwillen («por mor de»). Por otra parte, se descubre el fenómeno de la Bedeutsamkeit («significatividad»), un fenómeno fundamental para comprender el verdadero alcance de la hermenéutica fenomenológica del Dasein.

«Conformidad» (Bewandtnis)

La expresión alemana Bewandtnis representa todo un reto tanto para el lector como para el traductor. Bewandtnis se utiliza en frases como Es hat damit eine andere Bewandtnis: «El asunto tiene otra explicación», «El caso es otro». También se relaciona de manera coloquial con bewenden lassen: «dejar ser algo», «conformarse», «darse por satisfecho». Heidegger va más allá de este sentido óntico. Según él, el binomio Bewandtnis /bewenden se remonta etimológicamente a wenden, a «volverse», «virar», «verter». De hecho, el Diccionario alemán de Jakob y Wilhelm Grimm —que Heidegger, como ya hemos visto, consultaba con cierta frecuencia para preparar sus lecciones y escritos— vincula la palabra alemana wenden al latín vertere y Bewandtnis se asocia con ratio, conditio, dispositio. Alfredo Marini, responsable de la segunda traducción italiana de Ser y tiempo, traduce Bewandtnis por opportunità, recuperando la estructura etimológica latina de ob-portunus, literalmente «viento que empuja desde el puerto».[205]

Resulta bastante difícil encontrar una traducción castellana satisfactoria para el término Bewandtnis. Por ejemplo, el traductor de Los problemas fundamentales de la fenomenología, José García Norro, opta por traducir la familia de conceptos Bewandtnis, Bewandtnisbezug, Bewandtnisganzheit y bewenden lassen por «funcionalidad», «relación funcional», «totalidad de funcionalidad» y «dar una función», respectivamente. La traducción de Ser y tiempo de José Gaos opta por «conformidad», mientras que la de Rivera apuesta por «condición respectiva». En la traducción francesa de Vezin se utiliza conjointure («coyuntura») y en la de Martineau tornure («sesgo», «cariz»); en la inglesa de Stambaugh se recurre a la sobria expresión relevance («relevancia») y en la de Macquarrie se propone involvement («involucramiento»); y, por último, en la versión italiana de Pietro Chiodi revisada por Franco Volpi se opta por appagitività y appagamento («cumplimiento»).

A tenor del glosario de Theodore Kisiel, Bewandtnis es un término que Heidegger toma de Emil Lask. En su tesis de habilitación sobre Duns Escoto (1915), se utiliza para indicar el modo de tratar una materia, el modo de abordar una cuestión, el modo de ver una cosa.[206] En las lecciones de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, Bewandtnis reemplaza a Bedeutsamkeit («significatividad») para señalar la específica orientación que debe tomarse en relación con el otro de acuerdo con el involucramiento del otro con el mundo. En las lecciones de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad, Bewandtnis se limita a señalar el estado de funcionalidad, cumplimiento y disponibilidad de los entes a la mano. En cualquier caso, Heidegger otorga al

término Bewandtnis un rango ontológico para remitir al uso de utensilios, dejando que los utensilios sean lo que son, es decir, respetando su específica funcionalidad, ajustándose al modo de ser propio de las cosas, adaptándose a su forma de ser. A nuestro juicio, «conformidad» expresa bien esta idea en castellano, siempre y cuando se tenga claro que no se trata de una actitud humana, de una actitud del Dasein respecto a los entes intramundanos. Bewandtnis y bewenden lassen tienen el sentido ontológico de «dejar ser» (sein lassen), de permitir que la cosa se manifieste como es, que el Dasein deje ser al utensilio libre para su funcionalidad concreta. No es que el Dasein se pliegue resignadamente a la cosa, sino que se conforma a la situación en el sentido de que se ajusta, se adapta, se acomoda al modo ser propio de los entes intramundanos. En el marco del análisis del mundo circundante llevado a cabo en Ser y tiempo, la Bewandtnis señala el estado de funcionalidad y servicialidad de los utensilios que están a la mano del Dasein, quien es el por mor de (Worum-wil-len) al que remiten en última instancia todos los utensilios.

«Significatividad» (Bedeutsamkeit)

En Ser y tiempo, la significatividad constituye la estructura del mundo, el entramado de significados en que se da cada ente. Una de las ideas centrales que se halla en toda la obra temprana de Heidegger y también en Ser y tiempo es la de nuestra relación simbólica y significativamente mediada con el mundo. Bajo influencia de Dilthey, a quien Heidegger ya había leído a fondo en sus primeros años como estudiante de teología en Friburgo (1909-1911) y que se convierte en un interlocutor habitual en sus lecciones de juventud,[207] la vida humana forma parte de un todo significativo.

Ya en las primeras lecciones de posguerra de 1919, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, se afirma con rotundidad que «lo significativo es lo primario» (GA 56 / 57: 73);[208] una afirmación que, por su parte, contiene el germen de la llamada transformación hermenéutica de la fenomenología. La idea fundamental que impregna toda la obra de Heidegger y que, a su vez, constituye el núcleo de la hermenéutica filosófica en general, es que nuestra relación con el mundo se basa primariamente en la comprensión de los nexos significativos que articulan la realidad y no en la percepción subjetiva de las propiedades de los objetos. Heidegger ilustra este nuevo y sugestivo modo de acceder al mundo a través de la «descripción» de una vivencia tan banal como

la de ver la cátedra. «¿Qué vemos cuando miramos la cátedra?», pregunta provocativamente el joven profesor a sus atónitos estudiantes. «¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? ¡De ninguna manera! [...] Esto es un cambio en la dirección de la mirada pura de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, [...] en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo» (GA 56 / 57: 70-71).[209] Con este ejemplo se quiere llamar la atención sobre el hecho de que las cosas no se manifiestan primariamente según el esquema sujeto-objeto; estas solo nos resultan accesibles y comprensibles desde la pertinencia previa del sujeto a un mundo simbólicamente articulado, es decir, desde el horizonte de precomprensión del mundo inherente al ser humano. En resumen, formamos parte de un horizonte de sentido en que los significados se aglutinan como un todo estructurado holísticamente; en términos de Heidegger, en el estar-en-el-mundo, el Dasein no percibe de manera aislada cosas singulares, objetos puros y entes ideales, sino que comprende significados que remiten los unos a los otros formando una compleja red de significados entrelazados. La totalidad de esos significados que articulan el estar-en-el-mundo en cuanto tal es lo que Heidegger denomina «significatividad», que constituye la condición ontológica de posibilidad de manifestación y descubrimiento de los entes. Con ello se consuma el paso del paradigma de la filosofía de la conciencia asentado en la percepción al paradigma de la hermenéutica basada en la comprensión.[210]

B.

CONFRONTACIÓN CON LA INTERPRETACIÓN CARTESIANA DEL MUNDO

En este apartado, que constituye un excelente ejemplo de la destrucción de la historia de la ontología anunciada de manera programática en el parágrafo 6 de la Introducción de Ser y tiempo, se analiza con detalle la teoría cartesiana del mundo y sus presupuestos ontológicos como un contraejemplo extremo del propio análisis heideggeriano de la mundanidad. Este análisis heideggeriano, que hace especial hincapié en los Principios de la filosofía, muestra que el concepto cartesiano de «mundo» se basa en la idea de ser como substancialidad y en una idea determinada de naturaleza.[211]

§ 19

LA DETERMINACIÓN DEL «MUNDO» COMO RES EXTENSA

La filosofía de Descartes establece una clara diferencia entre substancia pensante (res cogitans) y substancia corpórea (res extensa).[212] Toda substancia se puede definir por sus atributos. Para él, el mundo se reduce a las cosas puramente corpóreas. ¿Cuál es la esencia de las cosas corpóreas? La respuesta cartesiana es sobradamente conocida: la extensión (extensio). Podemos pensar en un cuerpo abstrayendo de su peso, color, dureza, movimiento, posición, sabor y otras cualidades. Estas permiten distinguir un cuerpo de otro: por ejemplo, la jugosa manzana verde que estoy saboreando en estos momentos de la rígida y pesada silla de roble en que estoy sentado. Pero como cuerpos que son, tanto la manzana como la silla son cosas extensas. La esencia del mundo y, por ende, de la naturaleza es la extensión. La extensión, siguiendo la terminología escolástica heredada y transmitida por Descartes, es el ser de las cosas corpóreas, lo que permanece inalterable en la multiplicidad de cambios (cf. GA 20: 232-233). Ese ser se caracteriza por la substancialidad. De ahí la necesidad, como se afirma en el célebre pasaje del trozo de cera de la tercera de las Meditaciones metafísicas, de distinguir entre la cualidad primaria de la extensión y las cualidades secundarias (longitud, sonido, color, sabor, forma, resistencia, duración y demás). En última instancia, lo que constituye el ser de las cosas corpóreas es la extensión, lo que se mantiene (remanet) en todos sus mutaciones (cf. SuZ: 123 / SyT: 118). La exigencia, empero, de esa constante permanencia de la cosa corpórea presupone la idea de ser como substancialidad.

§ 20

EL PRESUPUESTO ONTOLÓGICO DE LA CONCEPCIÓN CARTESIANA DEL «MUNDO»: LA SUBSTANCIALIDAD

La definición del cuerpo atendiendo al simple criterio de la extensión se basa en una idea determinada de ser: la substancialidad (cf. SuZ: 123 / SyT: 118). Heidegger critica esta reducción del ser a la substancialidad. Substancia significa ser portador de propiedades. Pero con ello se diluye la diferencia entre ser y ente: si la substancialidad es el único modo de ser, entonces no hay posibilidad de distinguir otros modos de ser. El error de Descartes consiste en que «deja sin examinar el sentido del ser contenido en la idea de substancialidad y el carácter de "universalidad" de esta significación» (SuZ: 125 / SyT: 120). Así, la substancialidad se nos hace inaccesible: no nos afecta, no podemos percibirla.

§ 21

LA DISCUSIÓN HERMENÉUTICA DE LA ONTOLOGÍA CARTESIANA DEL «MUNDO»

¿A qué responde el insuficiente tratamiento cartesiano del «mundo»? Retomando los resultados de su confrontación crítica con la filosofía de Descartes en las lecciones del semestre de invierno de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica, Heidegger sostiene que la concepción cartesiana del mundo reposa sobre el primado incontestado del conocimiento científico (cf. GA 17: §§ 34-38). El mundo de Descartes es el mundo de la física matemática. El único modo de acceso a las cosas es el conocimiento, en particular el conocimiento físico-matemático. De esta manera, Descartes pasa por alto el fenómeno del mundo y, con ello, imposibilita pensar en otros modos de ser de los entes (como el del estar-a-la-mano). Para él, el fenómeno del mundo no es un problema, ya que lo dado por medio de la sensación no encaja en el modelo matemático de conocimiento. Desde esta perspectiva, mundo y Dasein quedan reducidos a naturaleza y yo. El ser, en definitiva, queda reducido a la presencia permanente (ständige Vorhandenheit) (cf. SuZ: 128 / SyT: 122).

Heidegger, por su parte, analiza la mundanidad del mundo destruyendo, es decir, poniendo al descubierto los presupuestos incuestionados de la metafísica de la substancia. Incluso los rasgos «objetivos» de las cosas (o, en el lenguaje cartesiano, sus atributos) solo se manifiestan en un contexto significativo más amplio que no puede explicarse únicamente en términos de determinadas propiedades. Las ciencias naturales, por ejemplo, pueden decirnos cómo funciona un martillo, pero no en qué consiste un martillo. Las ciencias naturales no se ocupan del ser de los utensilios y, por ende, pasan por alto el mundo como tal. El naturalismo científico provoca una desmundanización (Entweltlichung) del mundo (cf. GA 20: 249). El ser del martillo se determina a partir de una totalidad de utensilios que, a su vez, remiten al mundo como un todo significativo. Ese todo incluye la riqueza y variedad de las experiencias humanas en su conjunto, constituye lo que Husserl llama el «mundo de la vida» (Lebenswelt). La Lebenswelt no solo remite al mundo humano, sino que se

encuentra también en toda la multiplicidad de los objetos efectivos y posibles pertenecientes al conjunto de la naturaleza. No podemos reconstruir el mundo de la vida exclusivamente por medio de datos cuantitativos y hechos científicos. En realidad, procedemos al revés: el mundo de la vida da a los hechos su significado. Como observa Polt, el planteamiento heideggeriano es holístico: Heidegger recalca que el mundo significativo como horizonte último es más básico que los hechos particulares que descubrimos sobre los entes que comparecen en él.[213] Los objetos simplemente presentes (vorhanden) solo constituyen una pequeña porción de nuestra experiencia, que ni siquiera es la más fundamental y primaria. El análisis del mundo circundante puso de manifiesto que los entes que inmediata y regularmente nos ocupan son los entes que están a la mano (zuhanden). La postura de Descartes peca de cierta miopía intelectualista al examinar una clase muy concreta de entes en el mundo, pero olvidándose del mundo como tal, del horizonte en que esos entes se presentan.

C.

EL MUNDO CIRCUNDANTE Y LA ESPACIALIDAD DEL DASEIN

Nuestra representación común del espacio responde a la imagen de un contenedor donde todo está presente. En el esbozo del estar-en ofrecido en el parágrafo 12 se mostró que el «estar-dentro» significa que un ente se halla contenido en los límites extensos de algo extenso. La noción cartesiana de «extensión» implica una relación de contenido y continente que Heidegger rechaza sin ambages. El Dasein no es un contenido, una cosa simplemente extensa, que ocupa una determinada porción de espacio mensurable por medio de un sistema de coordenadas. El Dasein tampoco es un continente, es decir, un receptáculo espacial comparable a un cubículo de estudio como los de la biblioteca general de mi universidad. El Dasein es espacial en otro sentido. Si el mundo es un momento estructural del Dasein y el espacio es un elemento constitutivo del mundo, entonces el espacio es un momento estructural del Dasein. Mundanidad y espacialidad son dos existenciarios, dos modos de ser propios del Dasein. El Dasein se caracteriza por un modo específico de espacialidad que tiene que ser sometido a una descripción fenomenológica como la que se ofrece a continuación.[214] La descripción del fenómeno de la espacialidad se mueve en tres direcciones.

En primer lugar, se describe la específica espacialidad del ente que comparece en el mundo, es decir, la espacialidad propia de los utensilios intramundanos —lo que Heidegger llama de una manera algo críptica «lo circundante del mundo circundante»—. Se trata de mostrar la espacialidad fenoménicamente a partir del mundo cotidiano del Dasein (§ 22).

En segundo lugar, se analiza la espacialidad del estar-en-el-mundo, contraponiendo el espacio geométrico de los entes intramundanos al espacio existenciario del Dasein, caracterizado por el des-alejamiento y la direccionalidad. (§ 23).

Y, en tercer lugar, se aborda la espacialidad del Dasein, mostrando que esta es un rasgo constitutivo de la existencia del Dasein y no, como en el caso de Kant, una

intuición pura de la sensibilidad. Una investigación fenomenológica que va a la raíz del fenómeno de la mundanidad y de su carácter espacial nos lleva a ver que el Dasein mismo es espacial (§ 24).

§ 22

LA ESPACIALIDAD PROPIA DE LOS UTENSILIOS INTRAMUNDANOS

El mundo circundante donde inmediata y regularmente vivimos está poblado de utensilios que se hallan a nuestra disposición o, dicho en la jerga heideggeriana, de entes intramundanos que están a-la-mano. La proximidad de los utensilios se determina por el uso, por la manera como los manipulo y no por la distancia objetiva que media entre ellos. El verdadero criterio de la medición del espacio de los utensilios intramundanos es la ocupación (Besorgen) y no la determinación geométrica en un marco general de coordenadas de posición.

Así, por ejemplo, mientras tomo unas notas escritas al releer el texto heideggeriano, la pluma que sostengo entre mis dedos, la hoja de papel sobre la que escribo y el ejemplar de Ser y tiempo que tengo delante de mí me resultan mucho más próximos que las gafas que reposan sobre mi nariz. La mayor proximidad de la pluma, la hoja de papel y el ejemplar de Ser y tiempo se define por el uso. Mi atención se centra en estos utensilios y no en las gafas. Es cierto que las gafas se encuentran físicamente más próximas a mi cuerpo que la pluma, la hoja de papel y el ejemplar de Ser y tiempo, pero en la medida en que las gafas no concentran mi atención se hallan existenciariamente más lejanas. Sin embargo, si los cristales de las gafas se ensucian por acumulación de polvo y me impiden leer con claridad, entonces mi ocupación se desplaza a la actividad de limpiarlas. En ese momento, las gafas me resultan más cercanas que la pluma, la hoja de papel y el ejemplar de Ser y tiempo. De esta manera, leemos que

[...] el ente «a-la-mano» tiene cada vez una cercanía variable, que no se determina midiendo distancias. Esta cercanía se regula por el manejo y el uso en un «cálculo» circunspectivo. La circunspección del ocuparse determina lo que en esta forma es cercano considerando también la dirección en la que el utensilio es accesible en cada momento. (SuZ: 137; la cursiva es mía, J.A. / SyT: 128)

Nos encontramos, pues, ante un peculiar fenómeno espacial: la cercanía (Nähe). La espacialidad de lo a la mano (zuhanden) se distingue de una manera considerable de la espacialidad de lo que está simplemente ahí presente (vorhanden). Podemos resumir gráficamente la diferencia entre estos dos tipos de espacialidad de la siguiente manera:

TIPO DE ESPACIALIDAD	C
Espacialidad del ente que está ahí delante (Vorhandenheit)	Espacio tridin
Espacialidad del ente que está a la mano (Zuhandenheit)	Espacio pra

El espacio no consiste tanto en una serie de puntos que indican la posición de los objetos como en los lugares que ocupan los entes intramundanos y las personas. En ese tipo de espacio existenciario las cosas nos incumben y afectan. No así en el espacio geométrico, que simplemente determina la distancia numérica de las cosas. Pero para describir el mundo donde vivimos tenemos que hacer algo más que utilizar números. Incluso los números solo nos resultan significativos en relación con el mundo que habitamos. Con la ayuda de un cuentakilómetros puedo determinar que la distancia que separa Barcelona de Frankfurt es de unos 1.300 km. Es correcto, pero únicamente significa algo para nosotros si podemos relacionarlo con nuestras vivencias cotidianas, en las que un trayecto como el de Barcelona a Valencia puede hacerse en unas cuatro horas de coche, mientras que a Frankfurt puede llevarnos ¡todo un día!

De la misma manera, la cercanía de lo a-la-mano no es una cercanía cualquiera, sino una cercanía determinada por el trato (Umgang) que damos en cada caso a los utensilios que nos rodean. Los utensilios tienen su lugar propio (Platz), están emplazados en un sitio determinado en conexión con otros utensilios que pertenecen a una zona. De lugar en lugar, de utensilio en utensilio, de remisión en remisión, va abriéndosenos la zona (Gegend). Cada lugar ocupa su sitio en una zona apropiada o inapropiada. Tenemos, pues, que el lugar de un utensilio se determina a partir de un todo de conformidad. El lugar de los entes intramundanos que están a la mano es completamente diferente al de un punto espacial en las coordenadas x, y, z. El lugar tiene el carácter de la pertenencia (Hinzugehörigkeit) (cf. SuZ: 137 / SyT: 128, y GA 20: 310-312).

Ahora bien, si todo utensilio remite a otros utensilios conformando una totalidad pragmática, ¿cuál es entonces la espacialidad específica de la totalidad de utensilios? La respuesta de Heidegger es: la zona. Así, para determinar el lugar de un ente a la mano tenemos que haber abierto la zona en que se ubica aproximadamente un utensilio: «Solo si la zona ha sido previamente descubierta, es posible asignar y encontrar los lugares propios de una totalidad de utensilios circunspectivamente disponibles» (SuZ: 137-138 / SyT: 128). A juicio de Greisch, la relación lugar-zona no puede definirse en términos de encajadura.[215] Toda zona y lugar ya están de alguna manera a nuestra disposición, tienen el «carácter de una familiaridad que no llama la atención». (SuZ: 139 / SyT: 129).

Sin embargo, ¿cómo se manifiesta la zona? Al igual que sucede con los

diferentes tipos de disfuncionalidad de un utensilio, la zona se vuelve explícitamente accesible cuando no se encuentra algo en su lugar propio. Cuantas veces no recordamos dónde hemos dejado las llaves de nuestra casa y tratamos de encontrarlas reconstruyendo la cadena de nuestras acciones y nuestros movimientos hasta dar con el sitio concreto. La zona se manifiesta en la circunspección del Dasein precisamente cuando algo no está en su lugar. El análisis heideggeriano muestra que el espacio circundante de los utensilios se funda en última instancia en el estar-en-el-mundo del Dasein.

§ 23

LA ESPACIALIDAD CONSTITUTIVA DEL DASEIN:

DES-ALEJAMIENTO Y DIRECCIONALIDAD

El Dasein está «en» el mundo en la forma de la ocupación y el trato familiar con los entes que comparecen dentro del mundo. Pero el Dasein, a diferencia de los restantes entes, no es algo que se halla presente en el mundo ni algo que está a la mano en un lugar determinado. La simple presencia (Vorhandenheit) y el estar-a-la-mano (Zuhandenheit) son modos de ser de los entes intramundanos, no del Dasein. ¿Cuál es la espacialidad constitutiva del Dasein? Este ya siempre está en medio de (sein bei) cosas, involucrado en situaciones y absorto en diferentes tareas. Por eso, la espacialidad del Dasein es diferente de la espacialidad física de los objetos. La espacialidad del Dasein tiene más bien el carácter de una actividad que se despliega como des-alejamiento y direccionalidad. Nos hallamos de nuevo ante dos tipos de espacialidad: la del Dasein y la de los restantes entes, cuyas respectivas propiedades podemos condensar gráficamente de la siguiente manera:

ESPACIALIDAD DEL DASEIN	ESPACIALIDAD DE EN
Existenciaria Vivencial Pragmática Situacional	Física Geométrica C

Como se mostrará a continuación, el Dasein no recorre una distancia espacial como una cosa corpórea, «no devora kilómetros» (SuZ: 142 / SyT: 131). Las distancias objetivas de las cosas que están ahí no coinciden con las ocupaciones usuales del Dasein. Tanto la cercanía y la lejanía como la zona remiten de una manera peculiar al trato de la ocupación (cf. GA 20, 310).

a.

Des-alejamiento (Ent-fernung)

El término alemán Ent-fernung ha de entenderse en un sentido literal como «la acción de des-alejar», esto es, «aproximar o acercar algo» (annähern). Como modo de ser del Dasein en el mundo, «des-alejamiento no significa para nosotros ni lejanía, ni distancia. Usamos el término des-alejamiento en un sentido activo y transitivo. [...] Des-alejar quiere decir hacer desaparecer la lejanía (Ferne), es decir, el estar lejos de algo: significa, por consiguiente, acercamiento» (SuZ: 140 / SyT: 130).[216]

En su trato pragmático con el mundo, el Dasein neutraliza las distancias de los utensilios y restantes entes intramundanos de los que se ocupa: «El Dasein tiene una tendencia esencial a la cercanía» (SuZ: 141 / SyT: 131; cf. también GA 20: 316). A pesar de que las gafas que descansan sobre mi nariz están físicamente más próximas, a pesar de que el teléfono móvil está más cerca de mi oreja mientras hablo con un amigo, estos utensilios no nos resultan particularmente cercanos mientras los usamos para hacer algo con ellos. De hecho, las montañas que veo a través de mis gafas me resultan mucho más próximas y cercanas, al igual que mi amigo sevillano con el que hablo por teléfono desde Barcelona. Las distancias mensurables no desempeñan ningún papel para la espacialidad del Dasein. Así, se comprenden frases como «El estar lejos no es comprendido jamás como mera distancia» (SuZ: 141 / SyT: 131) y «Lo presuntamente “más cercano” no es en absoluto lo que está a la menor distancia “de nosotros”» (SuZ: 142-142 / SyT: 132). En definitiva, la lejanía y la cercanía de los entes intramundanos se decide desde la ocupación y el trato circunspectivo.

b.

Direccionalidad (Ausrichtung)

Todo acercamiento a algo toma previamente una dirección en una zona determinada. Toda ocupación está orientada hacia algún sitio. La dirección de nuestro trato con los entes se muestra, por ejemplo, en la diferencia entre izquierda y derecha. El Dasein ya siempre lleva consigo esta direccionalidad que le sirve para orientarse en el mundo. Sin embargo, esta orientación no es suficiente por sí misma, al igual que un compás no sirve de mucho sin un mapa.217 En las ya mencionadas lecciones de 1925, se ofrece el siguiente ejemplo para rebatir la idea kantiana de que izquierda y derecha son meros estados subjetivos: si entro a oscuras en una habitación que me resulta familiar pero en la que se han cambiado todos los muebles de lugar, los sentimientos subjetivos de izquierda y derecha no me serán de gran utilidad hasta que toque algo. Al tocar algo que me rodea, incluso en la oscuridad, adquiero un punto de referencia a partir del cual puedo diferenciar entre izquierda y derecha, arriba y abajo (cf. GA 20: 320-321). El Dasein se encuentra de antemano orientado en la totalidad de conformidad: «Yo me oriento necesariamente a partir de y en un ya-estar en mi mundo» (GA 20: 321). Y desde esa orientación previa le resulta posible moverse en una dirección u otra.

Por tanto, las direcciones de izquierda y derecha, arriba y abajo no tienen un sentido subjetivo (como Heidegger reprocha a Kant) y tampoco están ancladas en la corporalidad. La espacialidad se halla presente de una manera no llamativa en la circunspección y ocupación en que se absorbe el Dasein y no tanto en la corporalidad. Heidegger entrevé la importancia del fenómeno de la corporalidad (que, sin duda, le era familiar por su lectura del manuscrito de Ideas II de Husserl).[218] Pero curiosamente decide dejar de lado esta problemática. La ausencia de una tematización expresa del fenómeno de la corporalidad ya fue criticada con dureza por la primera generación de fenomenólogos franceses con Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas y Maurice Merleau-Ponty a la cabeza.[219] Asimismo, las observaciones de Merleau-Ponty se han visto fortalecidas en las últimas dos décadas por las críticas feministas, en especial tras la publicación de los ensayos pioneros de Jacques Derrida y Luce Irigaray.[220] Sin entrar en una discusión a fondo de la cuestión, cabe recordar que toda experiencia somática y corporal ya siempre está determinada por la constitución fundamental del hombre, a saber, su apertura al mundo. Esto no significa que Heidegger niegue el

valor de las investigaciones fenomenológicas en torno al cuerpo, pero tales investigaciones no resultan relevantes para su ontología fundamental. De hecho, en Ser y tiempo el «cuerpo», la «vida» y el «hombre» son campos de estudio de ontologías regionales como la biología, la medicina y la antropología. En este sentido, la ontología fundamental es más originaria que cualquier análisis concreto del cuerpo.[221] Con todo, el propio Heidegger reconoce al final de su carrera la dificultad de abordar el tema del cuerpo. En 1972, en uno de los últimos seminarios de Zähringen, hace, sin duda, una de sus confesiones más sorprendentes al reconocer abiertamente que fue incapaz de responder a las tempranas críticas francesas relativas a su olvido del cuerpo en Ser y tiempo. En su réplica a la sorpresa que mostraba Sartre por la escasa atención prestada a este asunto se dice: «Solo puedo responder al reproche de Sartre con la constatación de que lo corporal es lo más complicado y que entonces [es decir, en Ser y tiempo] no sabía qué más decir» (ZS: 292). Las reticencias de Heidegger a la hora de considerar el cuerpo en su obra fundamental, Ser y tiempo, deben situarse en el marco de su innovador análisis de la vida humana, que, entre otros aspectos, desmantela la ontología de la substancia dominante en la tradición filosófica moderna. Eso explica, por ejemplo, la larga confrontación con la ontología cartesiana de los parágrafos 19 a 21. Esta ontología interpreta todas las cosas —desde árboles, animales y piedras hasta números, ideas y personas— en términos de substancia, como aquello que permanece inalterable a través del cambio y, con ello, se borra toda huella de la temporalidad constitutiva del Dasein.

§ 24

LA ESPACIALIDAD DEL DASEIN Y EL ESPACIO OBJETIVO

El mundo circundante puede comparecer de manera espacial solo porque el espacio y la espacialidad son momentos estructurales del Dasein. Como señala Heidegger, des-alejamiento y direccionalidad son los dos modos de ser como el Dasein es espacial (SuZ: 147 / SyT: 135). Esto significa que el Dasein mismo es el que «da o abre espacio» (Raum geben) a los entes intramundanos. Evidentemente, no se trata de un espacio tridimensional en el sentido geométrico del término, sino de una suerte de «espaciamiento», de «ordenación espaciante» (Einräumen) que define la condición de posibilidad del espacio como tal. En este sentido, el espacio está cada vez presente en nuestras relaciones cotidianas con el mundo, aunque por lo general sea de una manera no temática.

El espacio constituido por el espaciamiento del Dasein no está en el sujeto como una forma pura de la intuición (Kant), ni el mundo está en el espacio (cf. SuZ: 149 / SyT: 136). El Dasein no posee —como en el caso de la estética transcendental kantiana— una intuición del sentido «externo» del espacio, sino que en su mundanidad ya siempre remite a los objetos concretos de su trato con el mundo. El espacio se funda en la mundanidad y no al revés. El sentido del espacio en el mundo no puede concebirse como substancialidad (Descartes), pero tampoco como forma pura de la intuición (Kant). Estas determinaciones del espacio solo son válidas para la simple presencia de objetos. El espacio, más bien, es un momento estructural de la mundanidad y, por ende, un elemento constitutivo de la existencia del Dasein. El espacio existenciario, como modalidad del estar-en-el-mundo, es la condición de posibilidad de todo encuentro intramundano con los utensilios (cf. SuZ: 150-151 / SyT: 137). El espacio objetivo, homogéneo y mensurable de la ciencia, en cambio, neutraliza y formaliza el originario estar-en-el-mundo, lo que equivale a una desmundanización del Dasein.

IV.

LOS OTROS, EL SÍ-MISMO Y EL SUJETO COTIDIANO: DEL MUNDO CIRCUNDANTE AL MUNDO COMPARTIDO (§§ 25-27)

Hasta ahora se han analizado los diferentes modos de ser y las diversas modalidades de comparecencia de los entes que encontramos habitualmente en nuestro mundo circundante inmediato. En el tercer capítulo, se ha ofrecido una detallada descripción fenomenológica de los utensilios y equipamientos que comparecen en nuestra vida cotidiana. Estos cumplen una determinada función, se dan en cierto ámbito de visión, responden a una estructura pragmática, se aglutinan en torno a entramados de conformidad, se condensan en plexos significativos, presentan una forma específica de espacialidad y remiten en última instancia al por-mor-de del Dasein.

Así pues, sabemos qué tipo de entes comparecen en el mundo del que se ocupa el Dasein. Pero este análisis del mundo permanece incompleto hasta que logremos determinar quién está en el mundo. A fin de cuentas, no solo manipulamos y utilizamos utensilios, sino que también compartimos el mismo mundo con otras personas. ¿Significa esto que los utensilios y las cosas gozan de algún tipo de prioridad gnoseológica y ontológica? A pesar de algunas interpretaciones pragmatistas de Ser y tiempo, los utensilios y las cosas no son más importantes que las personas, ni el trato con las personas se reduce a criterios estrictamente instrumentales. Cabe recordar que la analítica existenciaria empieza analizando aquello con lo que el Dasein se encuentra de manera más inmediata y próxima en su relación con el mundo: los entes intramundanos. Estos, sin embargo, remiten de manera simultánea a otras personas, es decir, en el descubrimiento de los entes intramundanos se produce un co-descubrimiento de los otros. Los utensilios y las cosas, así como las personas y el Dasein se dan de manera cooriginaria (gleichursprünglich). En este capítulo, Heidegger se esfuerza por identificar los criterios fenomenológicos que permiten distinguir entre utensilios y personas.

En cuanto estar-en-el-mundo, el Dasein no existe de forma solitaria y aislada; antes bien, ya siempre está con otros. Los otros están ahí conmigo (Mit-sein) y los otros coexisten (Mitdasein) conmigo. Al leer este capítulo hay que diferenciar con claridad entre la coexistencia de los otros como dato fenomenológico y la intersubjetividad como hecho social. Hablando en términos estrictamente fenomenológicos, en los ca-sos del co-estar con otros (Mit-sein mit Anderen) y la coexistencia de los otros (Mitdasein der Anderen), no se trata de una relación de sujetos que coinciden y concurren en el mundo social externo. El estar-con —al igual que la significatividad, la mundanidad y la espacialidad— es un momento estructural del Dasein.

¿Cuál es, entonces, el punto de partida para iniciar la investigación del fenómeno de los otros y el Dasein? La investigación, como sucedió en el caso del análisis de los utensilios, parte de la esfera en la que el Dasein se comprende espontáneamente a sí mismo. De forma espontánea, es decir, inmediata y regular, el Dasein no se comprende tanto a partir de sí mismo como a partir del mundo donde ya se encuentra, a partir de cierto grado de inmersión (Aufgehen) y absorción (Benom-menheit) en sus quehaceres cotidianos. El Dasein se halla inicialmente disperso en una especie de sujeto colectivo y anónimo que Heidegger va a denominar «el uno» (das Man). Primero he de reflexionar sobre quién he sido antes de poder determinar quién soy ahora. Al proceder así descubro que mi propia existencia implica relaciones con otras personas y que normalmente no soy yo mismo. Existo como cualquier otra persona, como nadie en particular. La toma de conciencia de sí, por tanto, no surge por medio de un acto de introspección reflexiva; más bien, es el resultado de un cambio de la mirada, de una transformación interior, de un regreso sobre sí, de un movimiento de reapropiación. Los resultados de esta hermenéutica de sí se analizan luego en la segunda sección de Ser y tiempo.

A partir de este planteamiento, el presente capítulo se estructura como sigue. Primero se analiza la pregunta existenciaria por el quién del Dasein (§ 25). Luego se investiga el fenómeno de la coexistencia de los otros y las formas de preocupación que el Dasein muestra por ellos (§ 26). Y, por último, se aborda la cuestión de la cotidianidad y se introduce la noción del «uno» (§ 27).

§ 25

LA PREGUNTA EXISTENCIARIA: ¿QUIÉN ES EL DASEIN?

¿Quién es el Dasein? Yo soy mí mismo. El Dasein es siempre el mío, como se muestra en el parágrafo 9 a propósito del ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit). Eso significa que yo soy Dasein, igual que tú eres Dasein. La determinación ontológica del carácter de mío de toda experiencia contiene la indicación óntica de que el Dasein es cada vez un determinado yo y no otros. La pregunta por el quién suele responderse con expresiones como «yo mismo», «sujeto», «sí-mismo» (cf. SuZ: 153 / SyT: 140). Este yo no expresa contenido alguno sobre quién soy. Tan solo es un índice formal de mi existencia. Resulta gramaticalmente correcto decir que yo estoy en el mundo, pero eso nada nos dice acerca de quién soy yo. El sujeto se entiende como polo idéntico, como aquello que permanece inalterable a través del cambio de los comportamientos y las vivencias. En otras palabras, el yo se determina como subiectum (o hypokeimenon), como algo que permanece idéntico en el tiempo.

Cuando en diferentes momentos decimos que una persona es la misma o que uno mismo es el mismo en medio de la multiplicidad de las diferencias, estamos operando de manera implícita con el concepto ontológico de la substancialidad (que Heidegger ya comentó en su interpretación de la ontología cartesiana). Así, «tácitamente el Dasein queda concebido de antemano como algo simplemente presente» (SuZ: 153 / SyT: 140). Pero, como se ha mencionado repetidas veces, la simple presencia (Vorhandenheit) es uno de los posibles modos de ser de los entes intramundanos que no son Dasein. La analítica existenciaria no parte de la evidencia cartesiana del «yo pienso» y el privilegio concedido a la autorreflexión, sino del trato cotidiano con el mundo.[222]

Ahora bien, en la vida cotidiana no somos primariamente nosotros mismos; más bien, somos los otros, es decir, somos «no yo». Ese «no yo», empero, no tiene nada que ver con la dialéctica fichteana del yo. «No yo» no significa que carezcamos de una personalidad propia, de un núcleo yoico; más bien indica un determinado modo de ser nosotros mismos que se caracteriza ontológicamente por la pérdida de sí (Selbstverlorenheit) (cf. SuZ: 155 / SyT: 141).[223] El esquema

de la reflexión corre el riesgo de pasar por alto el hecho de que el Dasein no es inmediata y regularmente él mismo. Ser sí mismo y no ser sí mismo son dos posibilidades fundamentales del Dasein. La analítica existenciaria rechaza la idea de un yo separado del mundo y aislado de los otros. La respuesta a la pregunta concreta por el quién no pasa por un ejercicio de autorreflexión, un regreso reflexivo del yo sobre sí mismo, sino por un análisis fenomenológico y ontológico del estar-en-el-mundo.

El análisis del mundo muestra la importancia del fenómeno del co-estar, del estar-con (Mit-sein), poniendo al descubierto el hecho de que el Dasein nunca está solo en el mundo. Por el contrario, el Dasein ya siempre se encuentra referido a los otros y esos otros co-determinan el quién del Dasein.[224] Así, leemos: «La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no "hay" inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros» (SuZ: 155 / SyT: 141).

Dicho de otro modo, los otros coexisten conmigo en el mismo mundo. Los otros y uno mismo comparten el mundo. De ahí la relevancia ontológica de las nociones de co-estar (Mit-sein) y coexistencia (Mitdasein). El horizonte del mundo se ve así ampliado con la inclusión de los otros: junto al mundo circundante (Umwelt) en el que me ocupo (besorgen) de los entes que me salen al encuentro en mi existencia cotidiana, descubro ahora la dimensión del mundo compartido (Mitwelt) con los otros de los que también me preocupo (sorgen für) de manera regular y cotidiana. El siguiente paso consiste en analizar las modalidades de esta coexistencia en el plano inmediato de la cotidianidad y los tipos de comportamiento que el Dasein establece con los otros.

— Anexo —

¿Qué significa «sí-mismo» (Selbst)?

El hecho de que el Dasein se comprenda primariamente a partir del entramado de normas públicas condensadas en el uno no significa que sea constitutivamente impropio, no excluye la posibilidad de un sí-mismo genuino. De hecho, tanto la impropiedad en la forma de un huir-de-sí-mismo (vor sich selbst fliehen) como

la propiedad en la forma de un elegirse-a-sí-mismo (sich selbst wählen) solo son posibles sobre la base de una mismidad constitutiva (Selbstheit), que es más originaria y fundamental que los dos modos de ser de la impropiedad y la propiedad, respectivamente.

El Dasein no es solo meramente consciente de su identidad, a diferencia de una cosa natural, sino que el Dasein tiene una peculiar identidad consigo mismo en el sentido de una mismidad. Es de tal manera que, en cierta forma, se posee en propiedad, se tiene a sí mismo, y solo por esto puede perderse. (GA 24: 242)

La mismidad (Selbstheit) es una estructura ontológica de nuestro estar-en-el-mundo, una posibilidad existenciaria que es capaz de realizarse propia o impropiamente. Solo en la medida en que el Dasein ya es sí-mismo puede ser él mismo o no ser él mismo.

Explicación negativa. ¿En qué consiste esa mismidad? ¿Qué significa «sí-mismo»? El sí-mismo no es una substancia que permanezca idéntica en el transcurso de las vivencias y los comportamientos. Si el Dasein se concibe como una substancia, entonces está adscribiéndosele el rango ontológico de la simple presencia (Vorhandenheit) y se malinterpreta su constitución originariamente temporal. Heidegger introduce el concepto de «existencia» para evitar cualquier tipo de cosificación del sí-mismo. Lo que está en juego es mi propio ser, esto es, el ser que yo soy y que tiene el carácter del ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit). Esta es una forma peculiar de mismidad caracterizada por un tipo de auto-donación inmediata. No se trata de un sí-mismo orientado primariamente de manera reflexiva y temática. Nos hallamos ante un sí-mismo que opera a un nivel prerreflexivo y atemático. Como señala Heidegger en una nota marginal, he aquí la «auténtica mismidad frente a la miserable yoidad» (SuZ: 155, nota a / SyT: 141, nota a). El yo reflexivo es solo un modo posible de aprehenderse de sí mismo, pero no la forma primaria de descubrirse a sí mismo. Uno se descubre inicialmente en lo que hace, en lo que se ocupa, en lo que lo rodea. En las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, se expresa esta idea de una manera muy clara y gráfica:

El yo está presente al Dasein sin reflexión y sin percepción interna, antes de toda reflexión. [...] El modo en el cual el yo se devela a sí mismo en el Dasein fáctico puede, sin embargo, ser llamado adecuadamente reflexión, aunque entonces no debemos entender esta expresión como habitualmente se la entiende, como significando la fascinación del yo que se repliega sobre sí mismo, sino como significando un contexto tal como el que se manifiesta en la acepción óptica de «reflexión». En este caso reflejar significa refractar sobre alguna cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa. [...] El Dasein no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean. Se encuentra primaria y constantemente en las cosas, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Nos comprendemos a nosotros mismos partiendo de ahí porque el Dasein se encuentra primariamente en las cosas. (GA 24: 226 y 227)

Sin embargo, esto no significa —como sostiene Dreyfus— que el símismo del Dasein quede reducido a un simple mecanismo de hacer frente a las situaciones (coping) de acuerdo con normas sociales explícitas o con un trasfondo implícito de prácticas.[225]

Explicación positiva. ¿Cuál es el criterio distintivo del sí-mismo? ¿Qué diferencia la mismidad del Dasein de la reflexión del yo? Lo que aquí está en juego no es la búsqueda de un principio de identidad (ontológicamente independiente y que permanece invariante en la corriente de vivencias y comportamientos), sino el descubrimiento de una forma de autoconciencia que se caracteriza por lo que Heidegger llama el «ser-en-cada-caso-mío» (Jemeinigkeit) o por lo que Husserl denomina el «carácter de mío» (Meinheit).[226] La Jemeinigkeit y la Meinheit en cuestión no son cualidades como amargo, blando o rojo. No remiten a un contenido vivencial específico, a un qué concreto; antes bien, aluden a cómo se dan las vivencias (en el caso de Husserl) y ejecutan los comportamientos (en el caso de Heidegger); aluden al hecho de que experimento mis vivencias y mis comportamientos de una manera diferente (aunque no necesariamente mejor) que cualquier otra persona.[227] Nos hallamos, pues, ante una forma peculiar y distintiva de autodonación en primera persona.

El sí-mismo bajo consideración, que en recientes estudios sobre la conciencia en

los campos de la neurociencia, las ciencias cognitivas y la filosofía analítica de la mente también se llama core or mininum self, se convierte, por decirlo así, en el propietario de las vivencias, en el lugar de engarce de vivencias y comportamientos. Cuando comparo dos vivencias, digamos, por ejemplo, la percepción de un tomate rojo y el recuerdo de una manzana verde, puedo señalar sus diferentes modos de presentación, pero también puedo llamar la atención sobre lo que estas dos vivencias tienen en común, a saber, la donación en primera persona, el hecho de que en cada caso la vivencia se da como mía.[228] Es cierto que este es un ejemplo que se adapta muy bien al análisis husserliano de las vivencias de la conciencia, pero desde un punto de vista fenomenológico se puede aplicar sin mayores dificultadas al análisis heideggeriano de los diferentes tipos de comportamientos que el Dasein establece con el mundo: bien en la forma de la ocupación con cosas (Besorgen), bien en la preocupación por los demás (Fürsorge), bien en el cuidado de sí (Selbstsorge).

El mismo Heidegger insiste en las primeras lecciones de Friburgo en que debemos mirar nuestras vivencias si queremos estudiar el símismo. A su juicio, nuestras vivencias y comportamientos están intencionalmente vinculados al mundo. Cuando nos relacionamos con el mundo, se da la presencia de un sí-mismo. En palabras de las lecciones del semestre de invierno de 1919 / 20: «En el modo como se da vivencia se expresa la rítmica de nuestra propia existencia. La experiencia fáctica de la vida está literalmente “dispuesta de manera mundana”, vive siempre en un “mundo”, se encuentra en un “mundo de la vida”» (GA 58: 250). Sin embargo, afirmar que la copertenencia de sí-mismo y mundo, afirmar que ambos están unidos por un mismo lazo umbilical, afirmar que la relación entre ambos es cambiante y dinámica, no significa que se trate de dos realidades diferentes. Consideremos el ejemplo del límite constantemente cambiante de la playa y el mar. El hecho de que ese límite esté sometido a un cambio constante no es razón para negar la diferencia entre ambos. Lo mismo sucede con el Dasein: el hecho de que el Dasein esté inmerso en el mundo no significa que carezca de una mismidad, que tenga conciencia de sí como algo diferente del mundo y de los otros; pero esa conciencia de sí, como ya se ha señalado, no es de tipo reflexivo y teorético, sino prerreflexivo y ateorético. Esta dimensión prerreflexiva y preteorética no es un addendum; al contrario, es un momento constitutivo de nuestra vida intencional y de nuestra apertura al mundo. El sí-mismo heideggeriano no vive separado del mundo, no está encapsulado en sus propias representaciones, no es un sujeto reflexivo que toma conciencia de sí mismo por medio de un ejercicio de introspección, no es una precondición transcendental inefable, no es un mero constructo social. El sí-

mismo ha de entenderse más bien como una parte constitutiva de nuestra vida consciente en la realidad mundana en que vivimos de manera inmediata y regular.

Como se verá a continuación, el Dasein está, por lo general, sometido a la maquinaria del uno público, lo que plantea el dilema de si el Dasein tiene la posibilidad de ser sí mismo de una manera propia, auténtica y genuina. A nuestro juicio, esa posibilidad entra en juego cuando se produce un colapso del uno mismo (Man-selbst), cuando experimentamos situaciones de divergencia, cuando se produce una ruptura con el mundo, cuando un estado de ánimo como el de la angustia se apodera repentinamente de nosotros. En ese momento, se abre la posibilidad de una modificación existencial del uno y de un descubrimiento de mi propia Jemeinigkeit por medio de un saber de mí mismo (Ge-wissen).[229]

§ 26

LA COEXISTENCIA DE LOS OTROS Y LOS MODOS DE CONVIVENCIA CON ELLOS

Un análisis pormenorizado del mundo circundante muestra que los otros ya siempre están copresentes en mi trato con los entes intramundanos, si bien esta relación puede pasar inadvertida en un primer momento. Así, por ejemplo, el mundo del campesino y del zapatero no se reduce al conjunto de utensilios y herramientas que tienen a disposición en su granja y taller, respectivamente. Los aperos de labranza que utiliza el campesino han sido fabricados por alguien y los productos agrícolas que luego vende en la cooperativa son para alguien. Los zapatos que fabrica el zapatero son para alguien que será su portador y el cuero que utiliza como materia prima ha sido trabajado por alguien. «Estos otros que así "comparecen" en el contexto de utensilios a la mano en el mundo circundante no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente solo estuviera ahí» (SuZ: 157 / SyT: 143). En definitiva, los otros están copresentes en el mundo circundante, es decir, comparecen de manera cooriginaria en la totalidad de remisiones y significatividades de la esfera de los utensilios. Reconozco la importancia de los otros con el simple uso de algo. Sin embargo, los otros no son utensilios. No comparecen como entes a nuestro servicio ni podemos disponer de ellos a nuestro antojo. Los otros, más bien, están ahí conmigo en el mundo, incluso cuando no están a nuestro alrededor.

Co-estar y coexistencia

Las modalidades de comparecencia de los utensilios y los otros son radicalmente distintas. Los otros no comparecen de la misma manera como lo hacen los entes intramundanos —bien en cuanto entes a la mano, bien en cuanto entes simplemente presentes—. Los otros nos salen al encuentro como consumidores, vendedores, propietarios, maestros, familiares, amigos, compañeros de oficina. Los otros están en el mundo como lo está el mismo Dasein (cf. SuZ: 158 / SyT:

143). El Dasein está (sein) siempre con (mit) los otros; incluso el estar-solo es un modo deficiente y privativo del co-estar (Mit-sein). El Dasein está con los otros hasta el punto de que, por lo general, no se distingue de ellos. El «con» debe entenderse en términos existenciarios como un modo de ser del Dasein. «En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el "con", el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es el mundo compartido. El estar-en es un co-estar con los otros. El ser-en-sí intramundano de estos otros es la coexistencia» (SuZ: 158-159 / SyT: 144).

El estar-con o el co-estar (Mit-sein) es una modalidad de existencia del Dasein. Co-estar significa, pues, estar con otros en el mismo mundo.[230] Todo Dasein está-con-otros-en-el-mundo. Esta estructura ontológica recibe el nombre de «co-estar». La coexistencia, en cambio, no es una estructura del Dasein, sino el modo de existencia de los otros.

Tenemos, así, dos modalidades de existencia: la del propio Dasein y la de los otros. Por una parte, está el Dasein que existe en la modalidad del co-estar (Mit-sein) y, por la otra, están los otros que existen en la modalidad de la coexistencia (Mitdasein). Formulado al revés: el co-estar es la determinación existenciaria propia de cada Dasein; la coexistencia es la determinación fundamental de la existencia de los otros.

Solicitud

Queda pendiente la cuestión de cómo el Dasein interactúa con los otros. Si estos no comparecen de la misma manera que los restantes entes intramundanos, ¿cómo se ocupa el Dasein de los otros? ¿Qué tipo de relación establece con ellos? ¿Cuáles son sus modalidades de comportamiento con respecto a los otros, que son del mismo modo de ser del Dasein? El análisis del cuidado (Sorge) que el Dasein muestra por cuanto le rodea ha de tener en cuenta esta distinción fundamental. En nuestra ocupación circunspectiva (umsichtiges Besorgen), nos cuidamos de los entes intramundanos del mundo circundante inmediato. Sin embargo, cuando nos encontramos con otras personas en el ámbito de nuestro mundo en común, ponemos en juego una modalidad de cuidado diferente que la aplicada a las cosas, que Heidegger denomina técnicamente «solicitud» (Fürsorge) (cf. SuZ: 162 / SyT: 146).[231]

TIPO DE CUIDADO (Sorge)	TIPO DE
Ocupación (Besorgen)	Relación con los entes intramundanos que
Solicitud (Fürsorge)	Relación con los otros que tiene

La estructura existenciaria de la «solicitud» admite, sin duda, gran variedad de manifestaciones, tanto positivas como negativas. Si la ocupación (Besorgen), como modo de tratamiento de los entes a la mano, tiene una forma particular de visión (Sicht) que Heidegger llama «circunspección» (Umsicht), encontramos que la solicitud (Fürsorge) posee su propia manera de ver y tratar a los otros: desde las formas positivas de la indulgencia (Nachsicht) y el respeto (Rücksicht), hasta las formas negativas y deficientes de la indiferencia (Gleichgültigkeit) y la falta de respeto (Rücksichtslosigkeit) (cf. SuZ: 164 / SyT: 147).

Por una parte, la solicitud puede realizarse negativamente en los modos de la deficiencia y la indiferencia que caracterizan la convivencia cotidiana (como en el caso de «estar uno con otro», el «prescindir los unos de los otros», el «pasar el uno al lado del otro», el «no interesarse los unos por los otros»). Y, por la otra, la solicitud puede ejecutarse positivamente de dos modos extremos: bien como solicitud sustitutivo-dominante, bien como solicitud anticipativo-liberadora.

La primera forma extrema de solicitud le quita al otro su cuidado y, de alguna manera, reemplaza al otro, haciéndolo dependiente y dominado (aun cuando este dominio sea tácito y le quede oculto). El otro pierde o ha perdido la capacidad de preocuparse por sí mismo y queda al cuidado de otro. Este es el caso de muchos programas de asistencia social que se ocupan de la defensa de los derechos de los inmigrantes, de la protección de menores o de las mujeres víctimas de la violencia de género. La segunda tipología extrema de solicitud concierne directamente a la existencia del otro, devolviéndole la posibilidad de cuidar de sí mismo, dejándolo en libertad para que asuma por sí mismo su propio cuidado.

TIPO DE SOLICITUD (Fürsorge)	
Sustitutivo-dominante (Einspringend-beherrschend)	Substitución y reem
Anticipativo-liberadora (Vorspringend-befreiend)	Anticipa

Desde una perspectiva moral, ajena al proyecto ontológico de Heidegger, podría decirse que la solicitud sustitutivo-dominante es heterónoma en la medida que prescribe al otro las normas y reglas que hay que seguir, mientras que la anticipativo-liberadora está gobernada por el ideal de la autonomía por el cual el otro es considerado una persona capaz de decidir por sí misma. En cualquier caso, hay que tener muy presente que Heidegger describe dos tipos de solicitud extremos. Por lo general, el Dasein se mueve en múltiples formas intermedias de solicitud que no se analizan en Ser y tiempo. Se trata, pues, de un continuo con diferentes grados de manifestación y modulación.

Por último, al igual que sucede con los restantes existenciarios y formas de ser del Dasein analizados hasta ahora, la solicitud tiene lugar primariamente en el mundo público de la vida cotidiana. Heidegger no niega la posibilidad de una individuación propia y de un verdadero reconocimiento del otro (como se mostrará más adelante cuando se hable de la angustia y la amistad originaria), pero eso no altera el dato fenomenológico de que los otros y el propio Dasein se manifiestan fácticamente de manera previa e inmediata en la forma de la cotidianidad del uno (Alltäglichkeit des Man).

— Anexo —

El problema de la empatía

Heidegger aborda la temática del otro en relación con el análisis de nuestro trato pragmático con el mundo circundante inmediato. Como ya se ha indicado, el mundo que nos rodea no es un mundo privado, sino un mundo público y abierto. Los utensilios remiten a otras personas: bien aquellas que han fabricado esos utensilios, bien aquellas con que compartimos una actividad realizada en común. Esto significa que el uso de utensilios implica un estar con otros, un co-estar (Mit-sein). El Dasein está desde el principio orientado socialmente. El co-estar, el hecho de que la sociabilidad sea una estructura ontológica del Dasein, establece la condición de posibilidad de toda experiencia y todo encuentro con los otros. El Dasein no existe primariamente encerrado en sí mismo para abrirse luego al mundo y a los otros. De hecho, el Dasein ya siempre existe arrojado en

el mundo. De esta manera, el problema de cómo un sujeto particular se encuentra con otro sujeto se desenmascara como ilusorio. Esta es la razón por la que Heidegger se muestra en este parágrafo tan crítico con el fenómeno de la empatía (Einfühlung).[232]

El intento de querer concebir la intersubjetividad por medio de la empatía conduce a un callejón sin salida que imposibilita aprehender la verdadera constitución del sí-mismo y los otros. Heidegger se distancia bien temprano del concepto de la empatía. En las primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1920 / 21, Introducción a la fenomenología de la religión, se vuelve contra el valor epistemológico que Scheler concede al concepto de empatía (cf. GA 60, 88).[233] Esta postura crítica frente al fenómeno de la empatía se expresa de una manera muy clara en el extenso análisis del co-estar de las lecciones de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, donde leemos:

Se empieza [en el caso de la empatía, J.A.] como si se diera un sujeto encapsulado en sí mismo, que tuviera entonces la tarea de penetrar empáticamente en otro. Este es un planteamiento absurdo; absurdo porque un sujeto nunca existe de este modo. [...] Tampoco comprendo al otro de una manera artificial como si tuviera que penetrar empáticamente en otro sujeto, sino que lo comprendo desde el mundo, en el que este está conmigo y es descubierto en la convivencia. (GA 20: 334-335)[234]

La empatía desconoce la verdadera esencia de la intersubjetividad, pues parte en primera instancia del presupuesto de que el encuentro entre individuos consiste en concebir los sentimientos y las expresiones del otro. Pero como argumenta Heidegger, todo intento de aprehender temáticamente las vivencias del otro es una excepción más que una regla.[235] En circunstancias normales comprendo a los otros individuos sin demasiados problemas, ya que comparto con ellos el mismo mundo de la vida. Cuando esta comprensión media, en la que inmediata y regularmente vivimos, se rompe por algún motivo, puede que la empatía nos sirva para establecer un primer puente de contacto con el otro. Sin embargo, las situaciones de incomprensión y malentendido difícilmente se dejan resolver por medio del sentimiento de la empatía. En estos casos, precisamos de un lenguaje y un mundo compartidos con el otro. La convivencia solo es posible en la esfera

de un poder comunicarse (Sich-mitteilen-Können) o, dicho de otro modo, en la dimensión dialógica e intersubjetiva del uso público del lenguaje.[236]

En resumen, el análisis de la intersubjetividad no puede reducirse al encuentro de dos personas cara a cara. Hay formas de intersubjetividad que no se dejan explicar por medio de la teoría de la empatía. De hecho, la empatía solo es posible sobre una intersubjetividad ya previamente operativa o, como lo expresa Heidegger, el co-estar es la condición ontológica de posibilidad del encuentro con el otro.

§ 27

EL SER SÍ-MISMO Y EL UNO COTIDIANO

El análisis del co-estar ofrece una primera respuesta a la pregunta de quién es el Dasein. El Dasein no es un sujeto, un ente encapsulado en su propia interioridad que ocasionalmente establece puentes de contacto con la exterioridad de los otros. ¿Quién es, entonces, el Dasein? Este se da en la primera persona como en cada caso mío y en la segunda persona como el tú del otro. Pero estos modos de ser son filtrados por una tercera forma de ser sí-mismo que Heidegger identifica con un sujeto autónomo y colectivo designado con el nombre técnico de «el uno» (das Man): «El quién no es este ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno”» (SuZ: 169 / SyT: 151). El «uno» no es una colección de individuos, ni nadie en concreto, sino más bien un constructo impersonal que remite a una colectividad anónima.

El Man es uno de los términos capitales de la hermenéutica de la vida fáctica desarrollada a lo largo de la década de los años veinte. Esta expresión se introduce por primera vez en las lecciones del semestre de verano de 1923, Ontología. Hermenéutica de la facticidad, y queda delineada en sus trazos esenciales en la conferencia de 1924, El concepto de tiempo. La expresión sustantivada das Man, que ya en alemán resulta extraña, todavía conserva el eco de la palabra latina homo (en alemán, Mann y, en catalán, home), que después da pie al pronombre impersonal de la tercera persona man («se»). Man alude a las cosas realizadas o pensadas por cualquier persona, por alguien que no se distingue del resto, por un sujeto todavía indeterminado, es decir, por nadie en concreto. Esta referencia a un tipo de hombre normal y corriente (Normalmensch), esta alusión a una especie de sujeto impersonal, colectivo y anónimo, queda muy bien reflejada tanto en la expresión catalana hom como en la noción de «la gente» acuñada por Ortega y Gasset. En este sentido, la existencia humana no es capaz de salir del círculo de lo que la gente dice, piensa, imagina, siente, hace. Buscando un equivalente castellano apropiado al sentido de la expresión heideggeriana de das Man preferimos la opción «el uno», aunque en ocasiones también resulte útil recurrir a la sustantivación del impersonal «el se». Así, por ejemplo, pueden traducirse expresiones como man sagt («se dice»),

man glaubt («se piensa»), man sorgt für («uno se preocupa por»), man fragt sich («uno se pregunta»), man sieht («uno ve») sin provocar ningún tipo de estridencias en castellano. En cualquier caso, ha de quedar claro que el «uno» o el «se» remiten a una modalidad de existencia impropia en la que el Dasein no es completamente dueño de sus actos ni de sus pensamientos, en la que de alguna manera es vivido por los demás, en la que queda reducido a un mero eslabón de la cadena de la vida pública. Heidegger, por tanto, transforma el pronombre impersonal man en una determinación ontológica que encarna la tendencia inherente al Dasein a asumir inmediata y regularmente el modo de comportamiento de los otros.[237]

Con todo, en las diferentes modalidades de solicitud —es decir, de la preocupación que el Dasein muestra por los demás en su trato cotidiano con el mundo compartido— subyace la tendencia a preservar la diferencia entre sí mismo y los otros. La rivalidad, la concurrencia, el choque de personalidades, la confrontación, los desacuerdos son manifestaciones ónticas de una estructura existenciaria más profunda: el distanciamiento (Abständigkeit). Este distanciamiento expresa el poder que los otros ejercen sobre nosotros, «indica que el Dasein está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien es: los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein» (SuZ: 168 / SyT: 151). El dominio (Botmäßigkeit) que los otros ejercen sobre mí, su presencia siempre latente y anónima, la influencia de la gente y los medios de comunicación despliegan lo que Heidegger llama la «dictadura del uno».

En la utilización de los medios de locomoción públicos, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. [...] Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga. [...] El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad. (SuZ: 169 / SyT: 151)

Esta estructura normativa del uno define lo que es bueno, correcto, justo, excitante, interesante, relevante, absurdo, etcétera. Desde un punto de vista sociológico, el uno condensa las reglas de la buena conducta y expresa la

opinión pública que se difunde por medio de programas televisivos, emisoras de radio, oficinas de trabajo, vecindarios, Internet, medios sociales y demás foros públicos de información.[238]

El uno, pues, tiene la estructura de la publicidad (Öffentlichkeit), la cual «regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein» (SuZ: 170; la cursiva es mía, J.A. / SyT: 151). La estructura de la publicidad determina de entrada los modos como el Dasein se ocupa de los entes intramundanos y se preocupa por los otros. En definitiva, el uno es el modo de ser del Dasein cotidiano.

Los diferentes modos de comportamiento públicamente institucionalizados provocan un efecto de nivelación (Einebnung) de todas las posibilidades de ser. El uno fija una serie de conductas estandarizadas que expresan el gusto medio de la gente. Esta medianía (Durchschnittlichkeit) generalizada, imperceptible a primera vista, anónima y capilar (como diría Foucault), es otro elemento estructural del uno. Al anticipar todo juicio y opinión, el uno despoja al Dasein de su responsabilidad, descarga y aliviana su existencia del peso de la decisión (Seinsentlastung). Este no tiene que pensar, decidir y opinar por sí mismo, pues el uno ya le ofrece un ramillete de soluciones predefinidas. Podemos resumir gráficamente los diferentes modos de ser del uno con ayuda del siguiente cuadro:

MODOS DE SER DEL UNO	
Distanciamiento (Abständigkeit)	Manifiesta la rivalidad, la
Dominio (Botmäßigkeit)	Refleja el poder qu
Dictadura (Diktatur)	Expresa el carácter normativo d
Medianía (Durchschnittlichkeit)	Establece una serie de pa

Alivianamiento del ser (Seinsentlastung) Descarga al Das

Publicidad (Öffentlichkeit)

Ahora bien, las connotaciones negativas por lo general asociadas a términos como «dominio», «dictadura», «nivelación» y «medianía» no deben impedirnos apreciar el significado positivo de estos fenómenos. El tono a primera vista moralizante de las descripciones fenomenológicas de Heidegger no ha de llevarnos a desviar nuestra atención del hecho de que «el uno es un existenciario y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein» (SuZ: 172; la cursiva es mía, J.A. / SyT: 153).

Heidegger no pretende realizar una crítica social de la sociedad de masas (como Marcuse, Horkheimer y Adorno); tampoco le interesa analizar el espacio público en cuanto lugar de intercambio y confrontación de opiniones entre personas libres y lingüísticamente competentes (como Arendt y Habermas).[239] En otras palabras, Heidegger no intenta establecer las determinaciones ónticas de la existencia humana (sean estas materiales, políticas, económicas, culturales, religiosas o sociales). Su análisis en clave ontológica muestra que el uno tiene una significación existenciaria. El uno es un momento estructural del Dasein, un modo de ser que no puede pasarse por alto y que hay que ejecutar en cada caso de manera determinada.

Inmediatamente, el Dasein es el uno, y por lo regular se queda en eso. Cuando el Dasein descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del «mundo» y esta apertura del Dasein siempre se llevan a cabo como un apartar encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el Dasein se cierra frente a sí mismo. (SuZ: 172-173 / SyT: 153)

El mismo hecho de que el Dasein tenga que ejecutar, realizar, consumar (vollziehen) en cada caso su existencia en el marco de la cotidianidad del uno abre la posibilidad de que en algún momento se produzca una ruptura con la normatividad pública.

Aquí se pueden aplicar algunas de las reflexiones de Derrida en torno al carácter iterativo de la comunicación. Esta solo resulta efectiva si se enmarca en su correspondiente horizonte de inteligibilidad, en un contexto de prácticas

lingüísticas intersubjetivamente compartido. Pero ese contexto nunca se logra determinar de forma ideal y objetiva, pues es contingente y varía en función de la situación de hablantes y oyentes. La legibilidad y la iterabilidad son los rasgos básicos de la escritura. Esta iterabilidad, por la que el signo escrito permanece más allá de la presencia del sujeto empíricamente dado y no se agota en el presente de su inscripción, encierra una fuerza de ruptura que permite alterar el encadenamiento establecido por el autor. Esta ruptura con las causalidades prefijadas permite reinscribir, reinsertar, ensamblar el signo en otras cadenas de significación. La pluralidad de interpretaciones que se abre con esta perspectiva discursiva da entrada a un proceso de designificación y resignificación que posibilita diferentes lecturas de un mismo fenómeno.[240] Precisamente los fracasos y las anomalías obligan a una redefinición de la situación de habla y de sus reglas de validez, posibilitando subvertir los efectos producidos por la misma situación.

En cada acto de repetición, de iterabilidad, existe la posibilidad de escapar, incumplir o negar la norma, es decir, cuestionar la validez de la misma por mucho que se haya repetido en otras ocasiones. Existe, en definitiva, un espacio de indeterminación que permite incorporar prácticas correctivas. En el caso del uno heideggeriano, este no determina total y completamente al Dasein. Existe un elemento que escapa a la determinación normativa y discursiva. La acción del Dasein no es predecible de forma mecánica, no queda enteramente capturada por las reglas de la publicidad. La existencia de ese espacio de indeterminación da pie a la acción crítica, permite reproblematizar la fuerza hegemónica de los ideales regulativos, abre la posibilidad de reapropiación.

Hay, por tanto, dos modos fundamentales de ser del Dasein. Por una parte, tenemos la modalidad impropia de existencia en el uno cotidiano y, por la otra, la modalidad propia del sí-mismo de la resolución anticipadora. En contra de un malentendido ampliamente extendido en la literatura heideggeriana, no nos hallamos ante dos reinos de existencia separados, dos estadios diferenciados entre los que se produjera un salto à la Kierkegaard, sino ante una modificación existencial de la vida primariamente impropia en el uno público: «La propiedad es solo una modificación, y no una supresión total, de la impropiedad» (GA 24: 243). El Dasein no está esencialmente condenado a ser impropio, sino que siempre se halla a la búsqueda de sí mismo. La propiedad es una conquista en batalla abierta con la tendencia a la caída. Es necesario recordar y subrayar el hecho de que el Dasein solo puede ser propiamente él mismo en la medida en que existe en la esfera del uno. Las palabras de Heidegger son muy claras a este

respecto: «El modo propio de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial del uno entendido como un existenciario esencial» (SuZ: 175 / SyT: 154).

Las obras de arte más originales, las grandes decisiones políticas y las opciones personales dependen de alguna manera de un arco de posibilidades disponibles en nuestra propia cultura. No podemos simplemente desvincularnos del uno de nuestra comunidad (cf. SuZ: 224, 237-238 y 505-506 / SyT: 192, 201 y 399). La propiedad no implica deshacerse de nuestra propia tradición (lo que es imposible), sino apropiársela de manera genuina, abriendo y persiguiendo nuevas posibilidades.

— Anexo —

Réplicas al tratamiento heideggeriano de la intersubjetividad

Una de las objeciones más frecuentes a la filosofía heideggeriana se refiere al insuficiente tratamiento de la problemática de la intersubjetividad.[241] Heidegger ha sido acusado de monismo social, de olvidarse de la dimensión ética en nuestro encuentro con el otro, incluso de recaer en posturas solipsistas. A continuación, mostramos algunas de las críticas realizadas a la tematización heideggeriana de la intersubjetividad y sus posibles réplicas.

La acusación de solipsismo

En numerosos trabajos, se afirma que la analítica existenciaria, a pesar de sus profundas diferencias con el concepto moderno de sujeto, cae en un tipo de solipsismo existencial. Su desarrollo del concepto del sí-mismo (Selbst) está íntimamente relacionado con la representación de un sí-mismo solipsista. En diferentes pasajes de Ser y tiempo, se señala que la angustia y la resolución singularizan y abren al Dasein como solus ipse (cf. SuZ: 250 y 427 / SyT: 210 y 340). Esta afirmación ha despertado el interés de la crítica heideggeriana, la cual

llama la atención sobre la aparente contradicción entre un Dasein extático y abierto al mundo y un Dasein entendido como un solus ipse. Algunos críticos llegan al punto de afirmar que Heidegger vuelve a caer en el supuesto metafísico de un sujeto aislado, desconectado del mundo y de los otros.[242]

Frente a acusaciones de este tipo, cabe preguntarse si los términos de «sí-mismo» (Selbst) y «ser-en-cada-caso-mío» (Jemeinigkeit) realmente remiten al concepto de un sujeto aislado. Si se tiene presente que la analítica existenciaria presupone la tarea de una destrucción previa de la historia de la metafísica, y con ello una crítica de la filosofía de la conciencia, la respuesta ha de ser negativa.[243] Aquí basta con completar la referencia al anterior pasaje de Ser y tiempo para encontrar una sólida réplica a la acusación de solipsismo: «Pero este "solipsismo" existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo» (SuZ: 250 / SyT: 210).

¿A qué responde, pues, este malentendido respecto al significado que Heidegger otorga al «solipsismo»? Un análisis más detallado de la cuestión permite diferenciar entre dos tipos de solipsismo: uno existencial y otro epistemológico. El primero remite al Dasein resuelto que proyecta su existencia desde el horizonte de su finitud. El segundo, que Heidegger entrecomilla expresamente, apunta hacia el sujeto soberano y autónomo de la filosofía moderna. La analítica existenciaria parte de la originaria apertura de mundo del Dasein. El Dasein existe primariamente en el mundo y con otros. Las palabras de Heidegger no dejan margen para la duda: «La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no "hay" inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros» (SuZ: 155 / SyT: 141). Heidegger se distancia abiertamente de cualquier tipo de representación dualista del ser humano. El Dasein, como se repite una y otra vez, no es una substancia, una síntesis de alma y cuerpo. El Dasein es existencia, es decir, está (sistere) fuera (ex), en la apertura del mundo. Como se recuerda en el texto de 1949 «Introducción a "¿Qué es metafísica?"», el concepto de «existencia» empleado en Ser y tiempo

[...] nombra un modo de ser, concretamente el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser. [...] La esencia extática de la existencia sigue siendo

insuficientemente interpretada si solo se la representa como un «estar fuera» y se concibe ese «fuera» como un «apartarse» del interior de la inmanencia de la conciencia y del espíritu; pues, en efecto, así entendida, la existencia seguirá estando representada desde la «subjetividad» y la «substancia». (GA 9: 369)

En este sentido, una clarificación del concepto de sí-mismo permite una mejor comprensión del fenómeno de la intersubjetividad.[244]

El riesgo de monismo social

Las reflexiones heideggerianas sobre los modos impropios de existencia del Dasein en una realidad impersonal, colectiva y anónima como la del uno (das Man) ha sido objeto de frecuentes críticas.[245] El dominio de los otros, los efectos de nivelación y la fuerza normativa de la publicidad se han interpretado como reflejo del anonimato y la alienación que ejerce la sociedad de masas sobre los individuos.[246] Partiendo de pasajes que hablan del peso de medios de comunicación como la radio y los periódicos se habla de monismo social.

Sin embargo, el uno descrito en Ser y tiempo no tiene nada que ver con los aspectos negativos del colectivismo social de la modernidad. Cuando Heidegger habla del «uno», no está haciendo uso de una categoría sociológica, sino describiendo un elemento constitutivo de la existencia del Dasein. El uno —como un existenciario— tiene un sentido positivo que puede adoptar diferentes formas de concreción. El encuentro con el otro debe considerarse desde nuestro originario estar-en-el-mundo. Antes de comprender al otro como objeto de percepción, sujeto de acción y reflejo de los medios de comunicación, debo comprenderlo como otro Dasein que comparte conmigo el mismo mundo que yo. La misma significatividad del mundo con que el Dasein está ya siempre familiarizado es la condición ontológica de posibilidad del encuentro, tanto de las cosas como de los otros. El uno expresa la originaria interacción y coexistencia con los otros, que luego puede tomar diferentes rumbos.

La laguna ética y comunicativa

El excesivo hincapié hecho en el ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit) y la escasa relevancia concedida a las estructuras lingüísticas de la vida intersubjetiva impiden una consideración adecuada de la pregunta por el otro y la realidad social. En opinión de Habermas, Heidegger —a pesar de que se distancia de su herencia husserliana— no logra liberarse por completo de las aporías de la filosofía moderna de la subjetividad.[247] Asimismo, el insuficiente tratamiento heideggeriano de la intersubjetividad se asocia con la pobreza ética de su pensamiento, la cual apenas permite un tratamiento serio de la cuestión del otro.[248]

Sin duda, ha sido Levinas quien más ha llamado la atención sobre las carencias éticas de la filosofía de Heidegger. El filósofo lituano señala que el análisis heideggeriano del otro no descansa tanto en un malentendido de la intersubjetividad como en un malentendido de la radical exterioridad del otro, quien, en su encuentro con nosotros, nos abre el horizonte del mundo. Levinas reconoce la novedad del planteamiento heideggeriano al afirmar que la comprensión del ser no implica solo una actividad teórica, sino que también involucra los restantes comportamientos humanos. Sin embargo, la ruptura heideggeriana con el intelectualismo clásico es más aparente que real, pues la idea de una comprensión del otro parte del axioma de que la confrontación con la exterioridad del otro emana de un deseo de comprensión que procede del sujeto. Nuestra relación con el otro consiste ciertamente en querer comprenderlo, pero esta relación rebasa los límites de la comprensión.[249] El otro no es tanto objeto de comprensión como un interlocutor que se presenta con un rostro que nos interpela. Heidegger pasa por alto el fenómeno del rostro y el encuentro directo con la alteridad radical. Su análisis de la relación con el otro se entiende en términos de dominio. Levinas, en cambio, resalta el aspecto ético de esta relación al hablar de una obligación de escuchar al otro, de la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética.[250]

La alternativa fenomenológica

Muchos críticos lamentan en Heidegger la ausencia de una referencia a la teoría husserliana de la intersubjetividad. Es cierto que Ser y tiempo se publica antes de que Husserl impartiera en 1929 una serie de conferencias editadas luego con el título Meditaciones cartesianas. Pero también lo es que en el manuscrito de Ideas II (1913), al que Heidegger tuvo acceso, ya se menciona la cuestión del otro.[251] A

lo largo de su vida, Husserl dedicó un encomiable esfuerzo al tema de la intersubjetividad, como muestran los tres volúmenes sobre esta temática publicados en el marco de la Husserliana. Puede que Heidegger no compartiera el planteamiento transcendental de Husserl, pero resulta difícil imaginar que no estuviera más o menos al día de las investigaciones en torno al fenómeno de la intersubjetividad desarrolladas por Husserl durante los años veinte.[252] Independientemente de esta querella entre husserlianos y heideggerianos, cualquier persona familiarizada con la tradición fenomenológica reconoce la significación filosófica que esta tradición concede al fenómeno de la intersubjetividad. Husserl y Schütz son dos ejemplos claros.

Por una parte, Husserl reconoce en sus lecciones sobre la intersubjetividad que toda vivencia se produce en un marco social intersubjetivo que es fuente de cualquier saber y constituye la realidad objetiva.[253] De acuerdo con Husserl, experimento los objetos, las acciones y los eventos de manera pública. Con respecto a la cuestión de cómo experimento al otro después de la reducción, hay que analizar en qué vivencias se configura en mí el sentido del otro. El conocimiento del otro no obedece tanto al sentimiento de empatía como a los modos como el otro se da a conocer: bien en virtud de su conducta explícita o tácita, bien por medio de un conjunto de signos que resultan inteligibles. Asimismo, no experimento lo mismo ni de la misma manera que el otro; el otro, más bien, se muestra precisamente en esta inaccesibilidad y asimetría. La autodonación del otro me resulta inaccesible, pero justo ese límite es el que puedo experimentar. Sin esa asimetría no habría intersubjetividad, sino simplemente una colectividad indiferenciada. En este contexto, Husserl habla de una monadología intersubjetiva transcendental para designar la pluralidad de subjetividades dependientes de una intersubjetividad transcendental, la cual, en última instancia, actúa como horizonte de sentido lingüísticamente sedimentado en diferentes estratos del mundo de la vida.

Por otra parte, en La construcción significativa del mundo social (1932), Schütz desarrolla su programa de una fenomenología social retomando elementos de la sociología comprensiva de Max Weber. Este programa ejerció gran influencia en el constructivismo social de Berger y Luckmann, en la etnometodología de Garfinkel y Cicourel y en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Si bien la terminología de Schütz está más próxima a la de Husserl, resulta fácil establecer puentes entre el análisis heideggeriano del mundo compartido y la fenomenología del mundo social de Schütz. Este describe el mundo social como un mundo plural, donde pueden distinguirse el mundo de la realidad social

directamente vivenciado y el mundo compartido con los contemporáneos. Como novedad, también se habla del mundo de los predecesores y del mundo de los sucesores, con lo que el análisis heideggeriano del co-estar se enriquece con la compleja relación entre generaciones pasadas y futuras.

La réplica heideggeriana: la posibilidad de una modificación existencial del uno

Las diferentes posturas críticas aquí esbozadas resaltan algunas deficiencias del planteamiento heideggeriano, aunque también pecan de cierta unilateralidad. Es cierto que Heidegger no desarrolla de una manera efectiva una teoría de la intersubjetividad como fundamento de una ética del diálogo, pero eso no significa que pierda de vista la temática del otro. Hay que recordar que la analítica existenciaria se diferencia de la antropología, la biología y la psicología y, por tanto, también de la ética.

Contra la opinión ampliamente difundida de que el excesivo protagonismo del Dasein dificulta el tratamiento de la pregunta por el otro, cabe argumentar que el modo de ser propio de la resolución no solo tiene en cuenta la responsabilidad hacia el otro, sino que esta la presupone ontológicamente. Como se mostrará más adelante, existe una estrecha vinculación entre la hermenéutica de sí y la hermenéutica del otro. A estas alturas del comentario, nos parece más interesante refutar las acusaciones de monismo y determinismo social lanzadas contra el análisis de la cotidianidad. Heidegger reconoce la capacidad de pasar del uno cotidiano al sí-mismo auténtico, de pasar de la impropiedad a la propiedad. La misma estructura interna de Ser y tiempo es un claro ejemplo de ello. La primera sección ofrece una hermenéutica de la cotidianidad, mientras que la segunda sección elabora una hermenéutica de sí.

Heidegger reconoce expresamente la posibilidad de una existencia auténtica y de un encuentro genuino con el otro. Esa posibilidad no tiene nada que ver con una especie de decisionismo y voluntarismo. Se trata, más bien, de una modificación existencial del uno. ¿En qué consiste dicha modificación? Modificar significa cambiar el funcionamiento de algo, alterar el uso habitual de las cosas, cambiar los hábitos. ¿Qué nos mueve a tal modificación? La llamada de la conciencia, la

atestiguación de sí. La tendencia a la caída en el uno, que luego se describirá con más detalle, no es un estado final, sino un movimiento constante que puede modularse de diferentes maneras.[254] La caída es una cuestión de grado. La caída es una tendencia, una inclinación, un movimiento. La caída en el uno puede agravarse hasta el punto de que el Dasein quede plenamente absorbido en ella en la forma extrema de un autoextrañamiento total; pero también encierra la posibilidad contraria: la de un proyectarse libre y resueltamente. Se trata de una modificación de nuestra existencia cotidiana en la que ya siempre vivimos y nunca abandonamos, y no de un salto kierkegaardiano a otro estadio.

Y en el caso del otro, ¿cómo dejamos que el otro sea otro? En el capítulo cuarto, se muestra la posibilidad de la solicitud anticipativo-liberadora. En la segunda sección, cuando se analiza el fenómeno de la amistad genuina, el otro es otro cuando se lo deja hablar, cuando se lo escucha, cuando permitimos que se exprese por sí mismo y le damos la oportunidad de que se descubra a sí mismo.[255] La relación con el otro es similar a la situación en que recibimos a un huésped en nuestra casa: le hacemos sitio a nuestra casa, lo acomodamos, le damos su propio espacio, compartimos con él los espacios comunes de la casa. Se da así una posibilidad para un encuentro ético con el otro.

V.

EL ESTAR-EN COMO TAL.

LA CUESTIÓN DEL AHÍ DEL DASEIN (§§ 28-38)

§ 28

LA TAREA DE UN ANÁLISIS TEMÁTICO DEL ESTAR-EN

La estructura del Dasein como estar-en-el-mundo se manifiesta en la apertura, en el estado de abierto (Erschlossenheit). En efecto, el Dasein es en cada caso en su Ahí (Da). El «aquí» y el «allí» del lenguaje corriente solo son posibles en un Ahí, es decir, si hay un ente que abre un espacio. Este ente ostenta entonces el carácter de no cerrado o de abierto. La expresión figurada, según la cual el hombre es lumen naturale, se refiere en el fondo a esta estructura ontológico-existenciaria del estado de abierto, gracias a la cual el Dasein, en cuanto iluminado (gelichtet) por sí mismo, es él mismo su Ahí.

Así, una vez analizados los modos de ser propios de los utensilios que nos salen al encuentro en nuestro mundo circundante (capítulo III) y una vez examinadas las formas de comparecencia del Dasein y de los otros en el mundo compartido (capítulo IV), Heidegger se adentra en un profundo análisis fenomenológico de las diferentes maneras en que estamos en el mundo (capítulo V). En otras palabras, si primero se analizaron qué tipos de entes y quién comparece en el mundo del que se ocupa el Dasein, ahora toca investigar cómo estamos en el mundo como tal. Hay que tener claro que las estructuras de la existencia humana puestas de manifiesto en los capítulos anteriores forman parte de un todo estructural unitario. Heidegger destaca la importancia de la cooriginariedad (Gleichursprünglichkeit) de los momentos constitutivos de la existencia humana; una cooriginariedad que, por lo común, se ha pasado por alto como resultado de una tendencia metodológica a buscar el primer principio y el origen de todas y cada una de las cosas. El Dasein no es un ente monolítico y unidimensional; por el contrario, se compone de una diversidad de estructuras que coexisten simultáneamente y que en cada caso se realizan de una manera propia o impropia.

El Dasein está en el mundo, mejor dicho, está abierto al mundo. De hecho, el Dasein mismo es la claridad (Lichtung), el ahí (Da), si bien —como se recalca en una nota marginal del ejemplar personal de Heidegger— no la produce (cf. SuZ: 177b / SyT: 157b). Dicho de otro modo, «el Dasein es su apertura» (SuZ:

177 / SyT: 157). Esta apertura o carácter de abierto (Erschlossenheit) no ha de entenderse en el sentido de un estar ahí y aquí locales, sino más bien en términos de un mantenerse atento, un estar abierto a lo que se nos presenta. Yo estoy ahí en cuanto abierto en mi situación concreta. La pregunta que cabe plantearse ahora es la de cómo se constituye esta apertura, ese ahí en el que ya siempre nos encontramos.

La tarea siguiente de la analítica existenciaria consiste en analizar los componentes estructurales del Ahí (Da) de la apertura en que vive el Dasein.

El Ahí se caracteriza existenciariamente por las estructuras fundamentales de: la disposición afectiva (§ 29) —que Heidegger ilustra por medio del fenómeno del miedo (§ 30), la comprensión (§ 31) con sus modos derivados de la interpretación (§ 32) y el enunciado (§ 33) y, finalmente, el discurso (§ 34).

Y estas estructuras se manifiestan inmediata y regularmente en el modo impropio de la caída en la cotidianidad bajo las formas de la habladuría (§ 35), la curiosidad (§ 36) y la ambigüedad (§ 37). Estas formas impropias de estar-en-el-mundo son características del movimiento de caída (§ 38) al que está sometido constantemente el Dasein.

Asimismo, estas formas de estar-en —una desde el punto de vista existenciario y otra desde el de la cotidianidad— se analizan en los dos apartados que componen este capítulo quinto y pueden resumirse esque-máticamente así:

Apartado A Constitución existenciaria del Ahí

Disposición afectiva (Befindlichkeit) Miedo (Furcht)

Comprensión (Verstehen) Interpretación (Auslegung) Enunciado (Aussage)

Discurso (Rede)

A estas alturas del comentario, el lector de Ser y tiempo ya debería estar familiarizado con la estrategia de argumentación de Heidegger: primero se ofrece una descripción fenomenológica de las estructuras formales del Dasein, es decir, de los rasgos ontológicos de su existencia, de sus modos de ser, para a continuación pasar a analizar cómo esas mismas estructuras existenciarias se plasman en el ámbito de la cotidianidad en el que inmediatamente ya siempre vivimos y desde el que ya siempre nos comprendemos de manera previa. La primera sección de Ser y tiempo ofrece un análisis detallado de lo que podemos llamar una «hermenéutica de la cotidianidad». La segunda sección, por su parte, ofrece una reinterpretación de los modos cotidianos de existencia desde la perspectiva de lo que podemos llamar una «hermenéutica de sí».

A.

LA CONSTITUCIÓN EXISTENCIARIA DEL AHÍ

§ 29

EL DASEIN COMO DISPOSICIÓN AFECTIVA: LA CONDICIÓN DE ARROJADO

¿Cómo está el Dasein ahí en el mundo? El Dasein se encuentra (befindet sich) inmediata y regularmente ya siempre en el mundo. Heidegger da por supuesto que hay en nosotros una apertura más originaria que la que se lleva a cabo en el conocimiento. En el conocimiento, se nos pone delante este o aquel ente. En la disposición afectiva, en nuestro encontrarse, en cambio, lo que está en juego es mi situación global en el conjunto del ser. La expresión alemana Befindlichkeit tiene dos significados: uno espacial (como en el caso de «Yo me encuentro en Friburgo mientras escribo este libro») y otro afectivo (que denota cierta disposición de ánimo como cuando digo «Hoy me encuentro alegre»). Heidegger remite aquí a ambos sentidos, los cuales se hallan en una relación de fundamentación: lo espacial se funda en un encontrarse afectivo. Toda situación comporta un estado de ánimo (Stimmung), encierra una determinada tonalidad afectiva (Gestimmtheit), viene acompañada de una atmósfera emocional. Esta atmósfera puede llegar de fuera (como el ambiente festivo de un concierto, la atmósfera de trabajo de mi oficina, el apoyo del público a su equipo durante un partido de fútbol) y de dentro (como en el caso del buen humor, el miedo y las incertidumbres personales). [256]

Sin embargo, la disposición afectiva (Befindlichkeit) es un fenómeno existenciario que precede a la distinción interior-exterior, subjetivo-objetivo. Así, leemos al principio de este parágrafo 29: «Lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva es ónticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico. Antes de toda psicología de los estados de ánimo será necesario ver este fenómeno como un existenciario fundamental y definirlo en su estructura» (SuZ: 178 / SyT: 158). Incluso la indeterminación afectiva es un temple de ánimo que se manifiesta en la modalidad deficiente de la indiferencia. El mundo en su totalidad se nos abre siempre de una manera afectiva. El mundo de alguien feliz y optimista se abre de un modo diferente al de alguien infeliz y pesimista. En el aburrimiento y el tedio nos retiramos del mundo y lo sentimos como una carga, mientras que en la

alegría nos abrimos al mundo. En definitiva,

[...] el estado de ánimo manifiesta el modo «cómo uno está y cómo a uno le va». En este «cómo uno está», el temple anímico pone al ser en su «Ahí». En el temple de ánimo, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser. (SuZ: 179 / SyT: 159)

En términos fenomenológicos, la afección genera atmósferas que nos impregnan y sobrevienen, no condiciones interiores de nuestra conciencia.

La disposición afectiva representa una dimensión fundamental y mucho más originaria de la existencia humana que el simple conocimiento. Este último se caracteriza por imponer cierta distancia cognitiva, expresada en la aséptica relación de sujeto y objeto. La intencionalidad cognitiva suele describirse como el acto de un sujeto que busca alcanzar un objeto. La disposición afectiva, en cambio, implica un modo de aprehensión totalmente distinto, que nos pone de inmediato en contacto con las cosas y las personas sin ningún tipo de reflexión previa, sin necesidad de tener que poner en marcha un acto de conocimiento de orden superior. La disposición afectiva es una manifestación elemental de nuestro estar-en-el-mundo que precede a toda relación cognitiva, es decir, es «un originario modo de ser del Dasein, en el que éste queda abierto para sí mismo antes de todo conocer y querer, y más allá del alcance de su capacidad de apertura» (SuZ: 181 / SyT: 160). La disposición afectiva tiene, pues, un carácter social y público. Como es obvio, un individuo puede resistirse a las constelaciones afectivas dominantes. Sin embargo, el abanico de afecciones posibles está socialmente condicionado, porque la disposición afectiva en que se encuentra el Dasein emerge de su estar-en-el-mundo. Y este mundo está sustentado en un conjunto de papeles, categorías y conceptos socialmente determinados.[257]

En la disposición afectiva, el Dasein se descubre entregado fácticamente a sí mismo en su condición de arrojado (Geworfenheit). Pero esta condición de arrojado y el hecho de estar entregado a sí mismo que se pone de manifiesto por medio del fenómeno de la disposición afectiva no tienen la forma de una percepción interior, sino más bien la de un «encontrarse afectivamente

dispuesto» (SuZ: 180 / SyT: 160). Lejos de cualquier tipo de lectura psicologista de los estados de ánimo, Heidegger ofrece una interpretación estrictamente ontológica de la estructura existenciaria de la disposición afectiva:

El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de «fuera» ni de «dentro», sino que, como forma del estar-en-el-mundo, emerge de éste mismo. [...] El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia... [...] La disposición afectiva es un modo existenciario fundamental de la apertura cooriginaria del mundo. (SuZ: 182 / SyT: 161)

Hay que tener presente que las diferentes disposiciones afectivas en las que puede encontrarse un individuo solo resultan comprensibles en el marco de un mundo que ya siempre se comprende. Obviamente, la irrupción y el primado de lo significativo tienen consecuencias sobre el tratamiento del fenómeno afectivo, que ahora ya no puede comprenderse desde la óptica de la intencionalidad de una conciencia simplemente representativa. La capacidad de abrir el mundo que Heidegger atribuye en Ser y tiempo a la disposición afectiva se enmarca en el llamado giro hermenéutico que se opera en su obra temprana, es decir, en el horizonte de la relación significativa que la vida fáctica establece con el mundo.

Una de las principales características de los afectos consiste en su peculiar capacidad de apertura del mundo (Welterschließungsfunktion). La capacidad de abrir el mundo inherente a las afecciones coloca al Dasein inmediatamente en la apertura del Ahí. A diferencia del paradigma de la filosofía de la conciencia, «el modo cómo uno está y cómo a uno le va» (SuZ: 179 / SyT: 159) no remite a ningún estado subjetivo, no se localiza en el interior del alma. Heidegger evita cualquier interpretación mentalista de los afectos, como si estos solo se manifestaran en la esfera de un solus ipse, encapsulado, encerrado en sí mismo y desgajado del mundo. La disposición afectiva, por el contrario, expresa el modo como el hombre en cuanto Dasein se instala afectiva y anímicamente en el mundo. Con ello se dinamita el dualismo tradicional de sentimiento y pensamiento, de razón y sensibilidad, al que también apuntaba Max Scheler.[258] En la medida en que el comprender mismo depende de una simultánea apertura afectiva del mundo, asistimos a la disolución del concepto de una subjetividad

transcendental que constituye y funda el mundo desde un orden puramente racional.

En el análisis de los caracteres ontológicos de la disposición afectiva se alude repetidamente a la conexión inmediata y directa que esta establece con el mundo. La disposición afectiva coloca al Dasein ante su condición de arrojado (Geworfenheit), ante su radical facticidad antes de todo conocer y querer. En otras palabras, la disposición afectiva abre al Dasein su puro estar-en-el-mundo, permitiéndole ocuparse de los entes que le salen al encuentro en el mundo organizado como un todo significativo. La disposición afectiva es la que posibilita primariamente la comparecencia de cosas y personas que ya siempre nos resultan significativas desde el horizonte de sentido abierto y comprendido de forma previa por cada uno de nosotros. Desde un punto de vista ontológico, hay que «confiar el descubrimiento primario del mundo al "mero estado de ánimo"» (SuZ: 183 / SyT: 162). Y así, como ya sostenía Max Scheler, puede reconocerse la intencionalidad de los afectos y su originaria capacidad desveladora. Esta función de apertura del mundo que se asigna a los afectos puede ilustrarse magníficamente a partir de los fenómenos de la angustia y el aburrimiento, que se analizarán más adelante.

Así, podemos establecer tres rasgos estructurales fundamentales de la disposición afectiva: condición de arrojado, apertura del mundo en su totalidad y ser concernido.

1) Condición de arrojado (Geworfenheit). La disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora justo cuando el Dasein intenta alejarse del mundo.[259]

2) La apertura del mundo en su totalidad (Erschließen des ganzen In-der-Welt-Seins). La disposición afectiva es la condición de posibilidad de un «dirigirse a» (Sich-richten-auf) el mundo y tematizarlo como tal. Lejos de considerarse una forma degradada de intencionalidad, constituye la condición misma de otros actos intencionales. Y lejos de reflejar un estado anímico interior, la disposición afectiva abre el mundo como un todo.

3) Ser concernido (Betroffenheit) y estar consignado (Angewiesenheit). La disposición afectiva posibilita en primer lugar el que nos veamos afectados, esto

es, concernidos y consignados por las cosas y las personas que comparecen en nuestra ocupación circunspectiva. Nos vemos afectados por las cosas y las personas a través de múltiples modalidades de la resistencia, la amenaza y la inservibilidad, así como de la seducción, la atracción y la servibilidad. Nuestro estar-en-el-mundo no se reduce a un simple conjunto de fuerzas mecánicas de presión y resistencia, sino que se caracteriza por un estar afectivamente consignado al mundo (Angewiesenheit auf die Welt) (cf. SuZ: 182 / SyT: 162).

Decir que estamos arrojados a la existencia significa que las cosas que nos suceden en el mundo nos afectan, nos tocan, nos conmueven, nos incumben. De alguna manera, nos hallamos en sintonía con las cosas que nos importan y conciernen. La disposición afectiva no marca tanto el tono de nuestra vida como el de nuestra relación con las cosas y las personas que nos rodean.

¿Significa esto que la disposición afectiva es una simple cuestión de emociones y sentimientos? ¿No corremos así el riesgo de abandonar el campo de la analítica existenciaria y de dar paso a una psicología de los afectos? Las emociones, sin duda, son estados de ánimo que nos abren el mundo de una determinada manera: el frío cálculo del coste de la habitación en un hotel de lujo me abre el mundo de una manera totalmente distante al asombro que me producen las maravillosas vistas de la bahía de San Francisco que tengo desde el balcón de mi suite. Heidegger no niega este elemento emocional, pero, como sabemos, la analítica existenciaria se concentra en el análisis de las condiciones formales de la existencia y no en sus concretizaciones ónticas y particulares. Toda emoción particular —como el asombro ante la admiración de la bahía de San Francisco o la pena ante un perro abandonado y maltratado— solo es posible en cuanto nos sentimos afectados y concernidos por el mundo.

Si se tiene en cuenta que la disposición afectiva es un elemento constitutivo de nuestro estar-en-el-mundo los unos con los otros en la forma de la convivencia, no resulta tan extraño que Heidegger sitúe sus primeras investigaciones sobre los afectos y las emociones más en el campo de la retórica que en el de la psicología. Eso explica la sorprendente alusión a la Retórica de Aristóteles que encontramos en este parágrafo, la cual, a juicio de Heidegger, «debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir» (SuZ: 184 / SyT: 163). Puede que esta afirmación sorprenda a aquellos no familiarizados con el amplio trabajo de interpretación de textos aristotélicos

desplegado por Heidegger en la primera mitad de los años veinte. Aquí encontramos otro ejemplo de la importancia que la analítica existenciaria de Ser y tiempo otorga a la filosofía práctica de Aristóteles. En el anexo al capítulo segundo se mostró la influencia de la Ética a Nicómaco y el modo como Heidegger ontologiza el planteamiento aristotélico. Ahora se resumen en apenas un párrafo los resultados de la densa confrontación con la retórica y política aristotélicas realizada en las lecciones del semestre de verano de 1924 Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica. La retórica se caracteriza ahí como «la disciplina en la que se lleva expresamente a cabo la autointerpretación del Dasein. La retórica no es nada más que la interpretación del Dasein concreto, la hermenéutica del Dasein mismo. Éste es el sentido que Aristóteles da a la retórica» (GA 18: 10).

A partir de la posibilidad fundamental de la convivencia (koinonía), Heidegger completa una interpretación del Dasein que toma como hilo conductor la retórica aristotélica. La convivencia solo es posible en el plano de la comunicabilidad o —como lo formula Ricœur — en la dimensión intersubjetiva y dialógica del uso público del lenguaje.[260]

Hasta ahora se ha escrito mucho sobre el papel que desempeñan los afectos (pathe) en estas lecciones de 1924,[261] ya que remiten directamente a los análisis de la disposición afectiva (Befindlichkeit), los estados de ánimo (Stimmungen) y la estructura temporal del Dasein presentes en Ser y tiempo.[262] En este contexto, basta con recordar qué lugar ocupan las pathe en la interpretación heideggeriana de la Retórica:

Las pathé [que Heidegger traduce por afectos (Affekte), J.A.] no son estados de lo anímico, sino que se trata de un encontrarse del viviente en su mundo, en el modo en que está dispuesto hacia algo, en el modo en que se deja interpelar por una cosa. Los afectos desempeñan un papel fundamental en la determinación del estar-en-el-mundo, del estar-con-y-hacia-los-otros. (GA 18: 122)

De acuerdo con la división aristotélica entre alma sensitiva e intelectiva, la afección magnifica el sentido ontológico y transcendental de la pasividad y receptividad de la sensibilidad, mientras que la comprensión ontologiza el

aspecto activo de la productividad y espontaneidad del entendimiento. El habla queda aquí entre paréntesis, pero se puede afirmar que designa el fundamento ontológico del carácter discursivo y racional del Dasein. La afección representa para Heidegger el fundamento ontológico de todo estado de ánimo óntico y hace patente cómo le va a uno en cada caso. Este carácter del Dasein ya siempre abierto en el plano afectivo remite a su condición de arrojado (Geworfenheit) y lo obliga fácticamente a asumir su responsabilidad. En otras palabras, Heidegger está diciendo que la identidad de la vida humana no se actualiza en la transparencia de una autorrepresentación puramente racional, sino que se manifiesta también en la opacidad de sus estados de ánimo. El nacimiento del pensamiento humano a partir de cierto estado de ánimo ya fue ratificado por Aristóteles mismo en el libro primero de la Metafísica al afirmar: «Los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedar maravillados ante algo».[263] Esta perplejidad en vistas de lo que comúnmente provoca asombro estimula al hombre a huir de la ignorancia y constituye la primera piedra del edificio del saber filosófico.

Parte de esta discusión sobre el estado de ánimo hace referencia explícita a la doctrina de los afectos expuesta en el Libro II de la Retórica. Mientras que la dialéctica expone la verdad, la retórica se limita a transmitirla o refutarla por diferentes técnicas de persuasión. El orador no apela tanto a la razón como a la capacidad de influir sobre el estado anímico de los oyentes.[264] Por ejemplo, en un discurso ante el consejo de la ciudad o el jurado puede resultar tácticamente ventajoso enojar al auditorio, transmitirle compasión, apelar a la venganza o reclamar misericordia. Todo un elenco de posibilidades que la retórica analiza con gran detalle. A partir de esta imagen de la disciplina de la retórica, Heidegger desarrolla la idea de que el comprender ya siempre es un comprender afectivo, de que en la vida el logos del habla y de la afección van inextricablemente unidos.[265] Se trata de inventar argumentos, expresarlos en palabras, ordenarlos de forma discursiva y comunicarlos al oyente.

En el trasfondo de la caracterización heideggeriana de la comprensión, late el sentido de lo que Aristóteles concibe en su teoría de la acción como «razón práctica» (nous praktikos). No se trata de una comprensión confinada solo a la acción, sino abierta a la totalidad de comportamientos del ser humano. Esta totalidad se desarrolla como cuidado hacia las cosas del mundo, preocupación por los otros e inquietud por uno mismo. También contempla tanto las actividades teóricas como las prácticas y productivas. Al abordar la complementariedad y la cooriginariedad de afección y comprensión, pasividad y

actividad, receptividad y espontaneidad, arrojamiento y proyección, facticidad y posibilidad, Heidegger radicaliza ontológicamente el mismo problema que vislumbró Aristóteles en el Libro VI de la Ética a Nicómaco al afirmar que el ser humano es el primer principio y origen simultáneo de la «inteligencia deseosa» o del «deseo inteligente».[266] Y al igual que Aristóteles contempla el nexo de deseo (orexis) e inteligencia (nous) en el horizonte sintético del habla racional específicamente humana (logos), Heidegger sostiene la cooriginariedad de disposición afectiva, comprensión y habla.

Por ello, Heidegger puede decir que la disposición afectiva es un modo básico del Dasein que tiene una «importancia metodológica fundamental para la analítica existenciaria» (SuZ: 186 / SyT: 163). La disposición afectiva nos acompaña siempre, está copresente en todo trato con el mundo: la manipulación de un objeto se realiza siempre desde cierta tonalidad afectiva, aunque sea incluso en la modalidad de la indiferencia y la rutina; mi relación con otros siempre viene acompañada por cierto grado de emotividad, aunque sea incluso la del trato seco y distante; el comprender es siempre un comprender afectivo, aunque sea incluso el del cálculo frío de fórmulas matemáticas. Mi envolvimiento con el mundo siempre está marcado por una disposición afectiva que me abre el mundo antes de cualquier reflexión (como se verá con más detalle cuando se analice el fenómeno de la angustia). A continuación, Heidegger ilustra la disposición afectiva de la mano de un análisis fenomenológico del miedo.

— Anexo —

La función de apertura del mundo de los afectos

El tema de la disposición afectiva (Befindlichkeit) aparece bien temprano en el pensamiento de Heidegger. Desde sus lecturas de místicos medievales como Eckhart, Taulero y Teresa de Jesús durante la Primera Guerra Mundial, así como de sus incursiones en textos de filosofía de la religión como los de Schleiermacher y Otto, el joven filósofo toma conciencia de la dimensión espiritual y, por ende, afectiva de la vida humana. En las lecciones del semestre de invierno 1921 / 22, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles,

encontramos una primera tentativa de articular la estructura formal de la Befindlichkeit a partir del concepto de Reluzenz. La disposición afectiva indica el carácter situado de la vida, define la tonalidad emotiva, señala la situación emocional, define el componente pasional de la existencia de todo Dasein que se encuentra (sich befinden) afectivamente arrojado al mundo. Por tanto, la disposición afectiva constituye —cooriginariamente con la «comprensión» (Verstehen) y el «habla» (Rede)— una de las determinaciones ontológicas fundamentales del Dasein. En contra del momento activo y espontáneo del comprender, la disposición afectiva expresa el modo de ser pasivo y receptivo del Dasein que sencillamente se encuentra ahí con las cosas que le importan, que le atañen, que le afectan. Tenemos, así, que el Dasein se define como proyecto arrojado (geworfener Entwurf), como un ente constituido simultáneamente por la necesidad y la posibilidad, el proyecto y la condición de arrojado.

DASEIN = PROYECTO ARROJADO

Caracteres del momento del comprender y el proyecto: Caracteres del mo

Posibilidad Actividad Espontaneidad Proyecto N

La expresión «disposición afectiva» transmite la idea de encontrarse en una situación donde las cosas, los otros y nosotros mismos ya importamos. Incluso la indeterminación afectiva es un modo de ser que expresa la carga y el peso de asumir la propia existencia. Los estados de ánimo nos acompañan siempre y por doquier; dicho de otro modo: el Dasein ya siempre está afectivamente abierto al mundo, incluso antes de todo acto de conocimiento y más allá de su capacidad de apertura. Y esa disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado (Geworfenheit), lo coloca ante el hecho de que es y tiene que ser en cada caso.

A pesar de que podamos modificar nuestra vida de muchas formas —por ejemplo, cambiando de residencia, eligiendo un nuevo trabajo, entablando nuevas amistades, modificando el estilo de vida— nada de todo eso altera el hecho de que tenemos que vivir y dar a esa vida una determinada forma. Heidegger rechaza la interpretación tradicional que considera los estados de ánimo como sentimientos puramente privados que proyectamos en el mundo; esos estados no plasman tanto un fenómeno de acompañamiento como una atmósfera previamente dada que condiciona en cada caso la actitud y el ánimo de las personas. Los estados de ánimo fijan las condiciones de posibilidad de nuestras acciones —incluso de nuestros actos reflexivos, pues ni siquiera la pura contemplación del mundo está exenta de cierta tonalidad afectiva.

En este sentido, por ejemplo, Heidegger reivindica la doctrina aristotélica de las pathe, de la que se ocupa extensamente en el curso del semestre de verano de 1924 dedicado a la Retórica de Aristóteles. Ahí se utiliza Befindlichkeit para traducir diaresis y en la conferencia del mismo año, El concepto de tiempo, se usa como equivalente del concepto agustiniano de affectio. Este planteamiento cuestiona el privilegio que la antropología tradicional ha concedido a los actos intelectuales de la racionalidad, contrarresta la injustificada primacía que la tradición filosófica ha otorgado a la racionalidad puramente teórica en detrimento de las pasiones y los contextos prácticos de la acción humana. En otras palabras: se reconoce abiertamente la función desveladora de los estados de ánimo. Precisamente esa función de apertura del mundo (Welterschließung) inherente a la disposición afectiva, que Scheler considera una de las principales aportaciones de Ser y tiempo, desempeña un papel fundamental en el Heidegger tardío.

En el Heidegger posterior a Ser y tiempo, la Befindlichkeit sigue ocupando un lugar estratégico y central en sus reflexiones en torno a las diferentes formas de manifestación del ser. En los escritos de la llamada Kehre («viraje»), topamos con diferentes construcciones terminológicas elaboradas a partir de la raíz alemana stimmen: bestimmen, Bestimmtheit, gestimmt, Gestimmtheit y Stimmung. Toda una gama de expresiones que resaltan el componente afectivo y anímico en que se encuentra fácticamente arrojado el ser humano. En Contribuciones a la filosofía (1936 / 38), se desarrolla y amplía la teoría de los estados de ánimo. Estos ya no solo desempeñan un papel primordial en la formación de la identidad de los individuos, sino que ahora se extrapolan a las diferentes épocas históricas, lo que significa que cada época histórica está marcada y caracterizada por un peculiar estado de ánimo. Como reconoce el mismo Heidegger en la conferencia de 1956, ¿Qué es la filosofía?, el hombre griego empezó a filosofar a partir de un estado de ánimo fundamental como el asombro, el hombre moderno parte de la duda inicial para desde ahí empezar con la construcción de todo el edificio del saber, basándose exclusivamente en la certeza matemática, y la sociedad contemporánea dominada por la racionalidad instrumental vive en el espanto ante la maquinación (Machenschaft).

§ 30

EL MIEDO COMO MODO DE DISPOSICIÓN AFECTIVA

Heidegger nos brinda en este parágrafo un análisis fenomenológico del miedo (Furcht) a fin de ilustrar la estructura ontológica de la disposición afectiva. Se trata de una investigación fenomenológica y no de una descripción psicológica. El miedo como vivencia intencional, como manera de ser se compone de tres momentos estructurales: el ante qué del miedo, el tener miedo en cuanto tal y aquello por lo que el miedo teme.[267]

1.

El ante qué del miedo (das Furchtbare)

El ante qué del miedo, lo temible, es decir, el objeto del miedo, es en cada caso algo que comparece dentro del mundo que nos ocupa. Puede tratarse tanto de algo concreto (un cementerio, un ascensor, un cable eléctrico pelado, un examen), como de alguien (la presencia de una persona sospechosa en un garaje subterráneo, un atracador, un inspector de Hacienda). El miedo aparece donde una cosa, situación o persona nos amenaza, surge de algo que puede resultar potencialmente perjudicial, emana de algo que experimentamos como inquietante a medida que se aproxima a nosotros.

2.

El tener miedo en cuanto tal (das Fürchten selbst)

La vivencia misma del miedo posee un peculiar poder heurístico que permite descubrir algo en su carácter temible, incluso antes de que el miedo sea capaz de constatar lo que se acerca. Cuando nos encontramos en una situación que se nos antoja sospechosa y peligrosa, se despierta en nosotros una señal de alerta que nos prepara para reaccionar con rapidez por medio de un incremento del nivel de adrenalina, de un aumento de la tensión muscular, de la respiración y del ritmo cardíaco. Cuando, por ejemplo, cae el sol antes de que lleguemos a nuestro refugio de montaña tras una larga travesía y oímos algún ruido entre los matorrales, nos ponemos en guardia, incluso antes de saber qué se esconde en concreto en estos.

3.

Aquello por lo que el miedo teme (das Worum die Furcht fürchtet)

Es el ente mismo que tiene miedo, el Dasein. «Solo un ente a quien en su ser le va este mismo ser puede tener miedo. El miedo abre a este ente en su estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo. El miedo revela al Dasein en el ser de su Ahí, aunque en distintos grados de explicitud» (SuZ: 188 / SyT: 165). En última instancia, siempre tememos por nuestra propia existencia.

Asimismo, no solo tememos por nosotros mismos, sino también por los otros. De igual manera que la existencia del Dasein siempre implica una relación con el otro (Mit-sein), la disposición afectiva (Befindlichkeit) del miedo comporta una dimensión intersubjetiva, una codisposición afectiva hacia los otros (Mitbefindlichkeit mit den Anderen) (cf. SuZ: 188 / SyT: 165) No se trata tanto de un compartir el miedo con otros como de un temer por el co-estar con el otro, ese otro que podría serle arrebatado a uno. No es una cuestión de grado, sino un modo de existencia.

Finalmente, Heidegger concluye este parágrafo exponiendo diferentes modalidades del miedo: desde el susto (Erschrecken) provocado por algo que irrumpe de manera brusca mientras estamos ocupados o realizando una actividad

y el pavor (Grauen) ante algo de todo punto desconocido, hasta el espanto (Entsetzen) ante la irrupción de algo desconocido que nos asusta hondamente. Desde una perspectiva ontológica, este breve análisis pone de relieve que el miedo es un elemento constitutivo de nuestro encontrarnos de manera afectiva dispuestos en el mundo. No se trata, por tanto, de un fenómeno primariamente psicológico, sino más bien de una estructura, de un modo de ser, de una posible modalidad de existencia. Vivir y existir implican el miedo, junto con otros tipos de afectos. El ejemplo del miedo muestra que el mundo ya siempre nos está abierto de una determinada manera y de que estamos arrojados de modo fáctico a él.

Para Heidegger, los estados de ánimo son formas de apertura que nos muestran cómo son las cosas de un modo mucho más fundamental que cualquier proposición teorética. El miedo, como se ha visto, no nos separa de las cosas; más bien al contrario, nos revela algo como amenaza. Hay otros muchos ejemplos que ilustran muy bien la fuerza reveladora y la función de apertura de los estados de ánimo. Tomemos el caso de mi compañero de despacho, quien suele preguntarme: «¿Cómo te va, Jesús?». Puedo responder con un entusiasta «Las cosas van de maravilla» o con un lacónico «No demasiado bien». Evidentemente, no estoy refiriéndome a nada concreto, sino a las cosas en general, a mi vida en general —o lo que Heidegger llama el estar-en-el-mundo como un todo (cf. SuZ: 182-183 / SyT: 161)—.[268] Siempre me siento afectado en mi situación, siempre soy mi Ahí. También puedo responder con un resignado «Chico, hoy me he levantado con el pie izquierdo». Aquí todavía queda más claro que he sido arrojado al mundo de cierta forma, en este caso de una forma poco confortante que puede acompañarme durante el resto del día. No se trata simplemente de un acontecimiento puntual, sino de una carga que tengo que arrastrar conmigo.

En términos de Heidegger, nuestra condición de arrojado no es un simple hecho factual pasajero (Tatsächlichkeit). Nos hallamos ante un elemento constitutivo de nuestra facticidad (Faktizität). Un ente fáctico se encuentra en cada momento (presente) ante la tarea de ser lo que ya ha sido (pasado) y elegir lo que quiere llegar a ser (futuro). Mi estado de irritabilidad por los constantes recortes salariales probablemente me oculta mis circunstancias más que abrirlas: en lugar de adoptar una actitud proactiva en respuesta a mi situación, la acepto resignadamente. Hay, pues, dos formas de comportarse con respecto a la disposición afectiva en la que ya siempre estamos arrojados: una propia, en la que asumimos activa y re-sueltamente nuestros estados de ánimo, y otra

impropia, en la que nos abandonamos pasiva y cotidianamente a lo que nos afecta. Pero en ningún caso podemos deshacernos de nuestra condición de arrojado.

§ 31

EL DASEIN COMO COMPRENDER: LA PROYECCIÓN DE POSIBILIDADES

Junto a la disposición afectiva, el comprender (Verstehen) es el segundo momento estructural de la manera como el Dasein está en el mundo. Se trata de dos modos de estar-en-el-mundo que se dan de forma cooriginaria. No nos hallamos ante una transición del ámbito afectivo al comprensivo. Todo comprender es ya siempre un comprender afectivo y, a su vez, toda afección es comprensiva: «La disposición afectiva tiene siempre una comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado» (SuZ: 190 / SyT: 166).[269] Comprender suele entenderse en términos cognitivos como la capacidad de aprehender algo intelectualmente por medio de proposiciones. Pero para Heidegger, comprender no posee un valor epistemológico: no es un comprender reflexivo y conceptual como el de las ciencias. Heidegger evita la clásica dicotomía entre explicar (Erkennen) y comprender (Verstehen). No se trata de delimitar la dimensión explicativa de las ciencias naturales frente a la dimensión comprensiva de las ciencias humanas. Estos dos tipos de conocimiento se fundan en un comprender más primario que es constitutivo del Dasein. Como señala Heidegger, en el lenguaje coloquial «comprender o entender algo» tiene el sentido primordial de «poder hacer frente a algo», «saber hacer algo», «controlar una situación», «ser diestro o experto en algo». Este saber-hacer con habilidad y destreza es más básico y originario que la distinción entre pensamiento y acción, teoría y praxis, explicar y comprender. En otras palabras, «comprender» designa una competencia, un know-how, un saber-hacer que, según las circunstancias, puede adoptar la forma de una habilidad concreta, de cierta desenvoltura o maña a la hora de afrontar una situación determinada: saber cómo moverse con cierta fluidez en un aeropuerto internacional, saber cómo sortear una situación delicada, saber cómo reparar un grifo averiado, saber cómo descongelar de manera correcta el pescado, saber jugar al fútbol. Mi compañero de despacho no solo conoce muy bien las reglas de juego del fútbol y acumula un considerable saber sobre la historia del fútbol, sino que, además, sabe jugar bien, sabe cómo colocarse en el campo, sabe leer los movimientos del contrario y anticiparse a la trayectoria del balón. Este es el

tipo de comprensión y saber que interesa a Heidegger.[270]

Estos diferentes sentidos cotidianos de comprender remiten, en última instancia, a la estructura ontológica del «poder-ser» (Sein-Können). «El Dasein no es algo que está-ahí presente y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad» (SuZ: 191; la cursiva es mía, J.A. / SyT: 167). El Dasein es sus posibilidades. No se trata de posibilidades vacías, sino de posibilidades existenciarias que están a nuestro alcance. El espacio de posibilidades en que operamos es mucho más amplio y rico que lo que podemos describir por medio de recursos proposicionales. Y, además, sabemos desenvolvernos en ese espacio con cierta soltura y éxito. Por eso, Heidegger identifica comprender con poder-ser (Sein-Können). Ese espacio está indisolublemente ligado a nuestras habilidades y competencias. El ser de un martillo, lo que un martillo es, está constituido por cómo lo utilizo. La manera como uso un martillo está ligada a la situación, al por mor de y a los motivos por los que lo utilizo; es decir, la utilizabilidad y empleabilidad del martillo están entretejidas con el hecho de ser un carpintero, un chapista, un aficionado al bricolaje. El espacio de posibilidades que se nos abre en la comprensión es un campo unitario de posibles usos de equipamientos y posibles modos de ser del Dasein.

Por otra parte, el Dasein —en cuanto afectivamente dispuesto— existe ya siempre en determinadas posibilidades: «El Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, posibilidad arrojada. El Dasein es la posibilidad de ser libre para el más propio poder-ser. El ser posible es transparente para sí mismo en distintos modos y grados» (SuZ: 191 / SyT: 168). El Dasein es lo que puede llegar a ser en cada caso. Lo que aquí está en juego es el espacio mismo de la posibilidad, las posibilidades a su alcance y siempre abiertas. El Dasein no se define de manera óntica por la realización de posibilidades prediseñadas y concretas, sino que existe ontológicamente en el modo de ser-posible. El Dasein solo puede comprenderse en términos de posibilidad.

Sin embargo, en cuanto determinados por la facticidad, nos hallamos siempre arrojados en ciertas posibilidades, vamos a dar en posibilidades no escogidas por nosotros mismos. Como ya se ha mencionado, el Dasein se encuentra limitado por su respectiva condición de arrojado. Esto significa que no podemos escoger libremente las posibilidades en que nos vemos fácticamente arrojados; más bien,

estas se encuentran en las situaciones en que ya vivimos.

¿En qué consiste, pues, la comprensión en sentido existenciario? En un saber de esas posibilidades, en un proyectar y abrir un espacio de juego para nuestras posibilidades reales. Ese saber no procede de una autopercepción inmanente, sino que pertenece al ser del Ahí: «La apertura del comprender concierne siempre a la constitución fundamental entera del estar-en-el-mundo. Como poder-ser, el estar-en es siempre un poder-estar-en-el-mundo» (SuZ: 192 / SyT: 168). Decir que la comprensión es una exploración constante de posibilidades significa atribuirle una estructura de proyección (Entwurf). «Proyecto» significa literalmente lo que está lanzado hacia delante. Cuando bebo café en mi taza, estoy proyectando la taza en su posibilidad de ser utilizada como taza de café. En este acto de proyección, puede identificarse lo que comprendo, la taza de café, y en qué términos lo comprendo, su función para contener el café. La proyección inherente a la comprensión es la noción complementaria de la disposición afectiva que se caracteriza por la condición de arrojado (Geworfenheit). Los dos existenciarios de la disposición afectiva y la comprensión constituyen una estructura unitaria. Disociarlos sería malentenderlos. En cuanto determinado esencialmente por la disposición afectiva, el Dasein se halla siempre sumido en determinadas posibilidades. Y esto quiere decir: el Dasein está entregado a la responsabilidad de sí-mismo, es posibilidad arrojada. Por consiguiente, el Dasein se caracteriza por la doble estructura del proyecto arrojado (geworfener Entwurf).

DASEIN = PROYECTO ARROJADO

Proyecto (Entwurf)	Condición de arrojado (Geworfe
Comprender (Verstehen)	Disposición afectiva (Befindlich
Existenciariedad (Existenzialität)	Facticidad (Faktizität)

Ahora bien, cada proyección está delimitada por la facticidad del Dasein: cada proyección solo es posible desde el trasfondo de la condición de arrojado. El Dasein no es ni libertad absoluta ni determinación pura. Tiene siempre un margen de maniobra, dispone de un espacio de juego para proyectar sus posibilidades de existencia. El hecho de que exista proyectándose en sus posibilidades no significa que tenga necesariamente una clara conciencia de sí, una comprensión temática de sí mismo.

A su vez, la estructura del comprender —como cualquier otra de los existenciarios o modos de ser del Dasein analizados hasta ahora— puede ejecutarse de diferentes maneras. Los dos modos fundamentales de realización (Vollzug) de la existencia del Dasein son los de la propiedad y la impropiedad. La primera forma de comprensión remite al sí-mismo; la segunda, a la cotidianidad.

Finalmente, Heidegger señala que «el comprender en su carácter proyectivo constituye existenciariamente eso que llamamos la visión del Dasein» (SuZ: 194 / SyT: 170). La comprensión nos ofrece cierta visión de las cosas, las personas y de nosotros mismos. Heidegger utiliza en muchas ocasiones «visión» como metáfora de inteligencia práctica. Nuestra inteligencia, nuestra capacidad de entender cosas, personas y situaciones personales, descansa en nuestra comprensión. En los capítulos anteriores, se analizaron los dos tipos de visión (Sicht) peculiares del mundo circundante y mundo compartido, respectivamente. En el ámbito del mundo circundante inmediato, las cosas nos salen al encuentro en la modalidad del ver en torno, de la circunspección (Umsicht), mientras que el cuidado solícito que mostramos hacia los otros en el mundo compartido puede adoptar la forma negativa de la falta de respeto (Rücksichtslosigkeit) y la forma positiva del respeto (Rücksicht). Y en el ámbito de lo que podemos llamar el mundo propio, incluso el mundo del sí mismo (Selbstwelt), el Dasein existe en la transparencia (Durchsichtigkeit) de sí mismo. Esta visión (Sicht) de diferentes entes en sus mundos correspondientes puede esquematizarse de la siguiente manera:

TIPO DE MUNDO	TIPO DE ENTE

Mundo circundante (Umwelt)	Entes intramundanos (innerweltliche Seien
Mundo compartido (Mitwelt)	Otros Dasein (andere Dasein)
Mundo propio (Selbstwelt)	Dasein mismo (das Dasein selbst)

Heidegger renuncia de manera expresa al término alemán Selbsterkenntnis («autoconocimiento») para evitar caer en una interpretación solipsista del Dasein. En su lugar opta por el concepto de «transparencia» (Durchsichtigkeit), que, entendido de manera literal, significa «ver a través de»: en este caso, ver a través de sí mismo para adquirir cierto conocimiento de sí. Así leemos en Ser y tiempo: «Escogemos este término [transparencia, J.A.] para designar un "autoconocimiento" bien entendido [la cursiva es mía, J.A.], es decir, para indicar que no se trata de la búsqueda y contemplación aprehensor de un sí-mismo punctual, sino de una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales esenciales» (SuZ: 195 / SyT: 170). Transparencia remite a una relación del Dasein consigo mismo y no a un tipo de conocimiento reflexivo basado en la introspección. Como se ha mostrado en diferentes momentos, Heidegger rechaza la noción de un sujeto autorreflexivo y la primacía que la tradición concede a la contemplación, al puro ver teorético de la realidad. Tanto los entes intramundanos y los otros como el Dasein mismo no nos resultan primariamente visibles por medio del intelecto, sino que de manera inmediata y regular se comprenden ya siempre desde la apertura previa de un mundo significativo, desde un claro (Lichtung), como del que habla Heidegger en su obra tardía.

En un sentido amplio, es cierto que «vemos» entes. Pero esta visión (Sicht), en cuanto se funda primariamente en el comprender y no en el percibir, se opone a la pura intuición. Como señala Heidegger, «es necesario preservar el término "visión" de un posible malentendido. Este término corresponde a la claridad, que es el carácter que hemos atribuido a la apertura del Ahí» (SuZ: 195 / SyT: 170). Según el modelo fenomenológico, la intuición pura nos muestra las cosas en su presencia: el fenómeno de «ver el sol» se revela y se da de manera plena. Heidegger objeta que tales intuiciones puras nunca pueden darse fuera de un contexto de arrojamiento (Gewor-fenheit) y proyección (Entwurf). Dicho en términos temporales, la presencia de algo solo es posible por tener un pasado y un futuro. Si no proyectara la posibilidad de ser alguien y si no estuviera arrojado al mundo de alguna manera, nunca podría tener una intuición del sol. Estaría, por decirlo así, completamente desconectado; no habría nada ahí para mí, porque no dispondría de un Ahí (Da) como tal. La crítica heideggeriana contra el ideal de un conocimiento puro y descontextualizado que atraviesa el pensamiento occidental pone de manifiesto que este ideal opera tácitamente con el sentido del ser accesible por medio de la intuición: la simple presencia.

Heidegger se opone con todas sus fuerzas a esta metafísica de la presencia y nos invita a reconocer que la intuición de objetos presentes es solo un modo derivado y limitado de nuestra comprensión. Este reconocimiento tiene un precio: abandonar la esperanza de una comprensión perfecta, total y absoluta. Nunca escaparemos a las restricciones de nuestra disposición afectiva y a las limitaciones de nuestras posibilidades, incluso a pesar de que algunos modos de existencia son más reveladores y genuinos que otros.

— Anexo —

Autocomprensión y cuidado de sí

Al final de este parágrafo, encontramos algunos elementos de cómo el Dasein se autocomprende, es decir, se ofrecen los primeros indicios de una hermenéutica de sí que parece inspirarse en la tradición clásica del cuidado de sí (Selbstsorge). Dasein significa preocuparse por uno mismo, inquietarse por la propia existencia. Y lo que uno es no depende de lo que uno diga o piense, sino de cómo vive, de cómo se proyecta en posibilidades (cf. SuZ: 193 / SyT: 169). Por ejemplo, tengo la posibilidad de ser padre, un profesor de filosofía, un triatleta, seguir siendo una persona poca habilidosa en cuestiones de bricolaje doméstico y otras muchas cosas más. Ser poco habilidoso en asuntos de bricolaje depende en buena medida de cierto grado de destrezas y conocimientos que uno puede poner en práctica de cuando en cuando. Ser padre, en cambio, es más que una simple cuestión de destrezas y conocimientos acumulados. La manera como me comprendo a mí mismo en cuanto padre no depende tanto del cumplimiento de ciertas obligaciones sociales y legales cuanto de la manera como vivo la posibilidad de ser padre, de la forma en que integro el ser padre en mi identidad personal. Como dicen los sociólogos de la familia, uno puede ocupar la posición legal y cumplir la función social de padre, pero no vivir el ser padre en cuanto una posibilidad de su existencia. El por-mor-de no es lo mismo que un papel o una función social. El por-mor-de define nuestra identidad, expresa quiénes somos, muestra cómo vivimos y cómo damos sentido a nuestra existencia. Eso significa empuñar la posibilidad de ser padre.

Sin embargo, existir de esta manera no significa planificar y organizar nuestra

existencia de acuerdo con las normas de la posición social, sino proyectarse en esa posibilidad, vivir de acuerdo con ella. De esta forma, Heidegger escribe:

La posibilidad que el Dasein es siempre existenciariamente se distingue tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de algo que está-ahí presente, en cuanto que con éste puede «pasar» esto o aquello. Como categoría modal del estar-ahí, posibilidad significa lo que todavía no es real y lo que jamás es necesario. Ella es el carácter de lo meramente posible. (SuZ: 191 / SyT: 167)

Decir que soy padre significa que tengo ciertas convicciones y formas de vivir mi vida que puedo ejercer en cada caso y frente a las cuales puedo posicionarme de una manera u otra. De nuevo, hay que distinguir entre características factuales (tatsächlich) de mi existencia (como mi peso, estatura y localización espacio-temporal) y lo que fácticamente (faktisch) soy y puedo ser. No se trata de cuántos kilos peso y de cuántos centímetros mido, sino de cómo vivo mi peso y mi estatura, de cómo afectan a mi vida.

Lo mismo sucede con el hecho de ser padre: «El proyecto es la estructura existenciaria del ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. [...] El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en que éste es sus posibilidades como posibilidades» (SuZ: 193 / SyT: 169). Soy lo que decido ser en el marco de un conjunto de posibilidades ya siempre arrojadas. Soy un padre, un profesor de filosofía, un triatleta, etcétera. Estas formas de ser son mis posibilidades de existir. Son lo que yo soy, el modo como me comprendo a mí mismo, incluso cuando no pienso en mí en esos términos. Es por eso por lo que Heidegger dice que «el Dasein es constantemente más de lo que factualmente es» (SuZ: 193 / SyT: 169). Soy más que este peso y esta estatura concretos; soy lo que soy capaz de ser, lo que puedo llegar a ser. En un lenguaje muy cercano al de la tradición pindárica del cuidado de sí, leemos que solo «porque el Dasein es lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo: ¡sé lo que eres!» (SuZ: 194 / SyT: 169). El movimiento de la existencia no es una simple cuestión de cambio de posición. La existencia se define más bien por como nos proyectamos en el futuro, por como realizamos nuestro poder-ser, por como realizamos nuestras posibilidades.

§ 32

COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN: EL CÍRCULO HERMENÉUTICO

El parágrafo anterior puso de manifiesto la dimensión proyectiva del comprender: comprender es proyectar posibilidades. Por lo general no somos conscientes de esa comprensión ni la desarrollamos de manera expresa. Comprender es la manera como damos sentido a las cosas y personas en nuestro trato con el mundo y en nuestras actividades cotidianas. Recordemos que comprender supone un saber-hacer, un knowing-how que precede y posibilita la cognición, el knowing-that. La comprensión no se concibe como un acontecimiento psicológico que tiene lugar en la mente, sino que representa un modo de estar en el mundo, un existenciario del Dasein. Pero en otras ocasiones llevamos a cabo un ejercicio explícito de comprensión. En estos casos, ejecutamos una modalidad particular de comprensión que Heidegger llama «interpretación» (Auslegung). La interpretación es una explicitación de lo dado en la comprensión primaria del mundo. La comprensión es global, la interpretación, local. El Dasein comprende el mundo que lo envuelve, la ciudad en que vive, la oficina donde trabaja, el vecindario en que reside como una totalidad significativa. Pero cuando el Dasein fija su mirada en un ente particular, lo ve como mesa, puerta, calle, puente, parque infantil, semáforo, etcétera. Nos encontramos, así, con dos niveles: el nivel atemático de la comprensión primaria y el nivel temático de la interpretación. La comprensión primaria del mundo precede y condiciona la interpretación, mientras que la interpretación presupone la comprensión.

¿Cuál es el significado de «interpretación»? Auslegung («interpretación») significa «despliegue», «desplegadura», «disponer una cosa», «exponer una situación». La interpretación es, pues, un tipo de manifestación, demostración, explicitación, exhibición. Nuestra vida cotidiana se halla atravesada de interpretaciones, tanto de nosotros mismos como de los restantes entes. La interpretación cotidiana del mundo en la que habitualmente vivimos es anterior a la interpretación sistemática que se lleva a cabo en las ciencias humanas y naturales.[271] Así, por ejemplo, no vemos primero manchas negras que luego interpretamos como letras impresas en un libro ni oímos primero sonidos que

luego interpretamos como el tañido de unas campanas. Auslegung («interpretación») apenas se distingue de Verstehen («comprensión»); de hecho, la desarrolla, la explicita. Incluso la percepción y la intuición sensible tienen un carácter interpretativo: «Toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante» (SuZ: 198 / SyT: 173).

La interpretación es una realización particular del comprender, una «elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender» (SuZ: 197 / SyT: 172). La interpretación hace explícita la comprensión atemática y prerreflexiva que ya siempre tenemos de nuestra realidad inmediata. En este sentido, la interpretación no es una técnica, ni un arte. Se trata de un movimiento de la existencia misma, de un despliegue que permite aprehender de manera expresa y explícita las cosas y personas que descubrimos en nuestro encuentro con el mundo. Lo explícitamente comprendido tiene la «estructura de algo como algo» (Struktur des Etwas als Etwas) (cf. SuZ: 198 / SyT: 172). Interpretamos los alicates como herramienta; interpretamos el coche como vehículo; interpretamos la sirena de una ambulancia como alarma. No es que primero veamos cosas y luego las ubiquemos en un entramado de significados; más bien al contrario, las cosas, las personas y las situaciones se comprenden de entrada desde un fondo de inteligibilidad ya dado, desde una totalidad de conformidad, desde nuestra comprensión del ser, incluso cuando esa comprensión no se nos dé siempre de manera explícita.

En otras palabras, la interpretación que explicita el ente en su relación con otros entes comprende el ente de antemano como algo, es decir, la interpretación se basa en un cómo hermenéutico (hermeneutisches Als) previo al enunciado que dice y que muestra algo como algo (apophanti-sches Als).[272] Como dice Heidegger, «la articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de “algo como algo” es previa al enunciado temático acerca de él» (SuZ: 198 / SyT: 173). Imaginemos que al salir de la cafetería vemos a unos paramédicos llevarse a un vecino en la ambulancia. Sin mayores dificultades, interpretamos la situación como una emergencia médica; situación que nos resulta familiar y comprensible en el marco de nuestras experiencias pasadas y de nuestras prácticas culturales.

La interpretación articula y explicita lo que ya siempre hemos comprendido previamente en nuestro estar-en-el-mundo. Dicho en otros términos, la explicitación de nuestro comportamiento con el mundo no es un acto mental subjetivo, sino una expresión de nuestras prácticas. Hacer explícita la

comprensión es hacer algo y no tanto pensar en algo. Heidegger retrotrae el contenido intencional de todo fenómeno mental a los contextos concretos de acción. La inteligibilidad de los estados mentales es parasitaria de la inteligibilidad pragmática del comportamiento mundano del Dasein. Así, por ejemplo, la postura corporal y las expresiones faciales explicitan la comprensión prelingüística que tenemos de nosotros mismos y de nuestra situación. La postura corporal y las expresiones faciales son formas de expresar nuestra apropiación de la comprensión.

Ahora bien, ¿qué momentos constituyen la interpretación? La interpretación se funda en tres estructuras básicas: Vorhabe (pre-adquisición), Vorsicht (pre-visión) y Vorgriff (pre-concepción). Como sucede con cierta frecuencia, la traducción castellana de estos tres términos resulta más complicada y artificial que el original. Vorhabe significa «plan», «proyecto», «empresa», «intención», «propósito»; Vorsicht equivale a «cautela», «prudencia», «precaución», «cuidado», «previsión», «circunspección», y Vorgriff puede traducirse por «anticipación», «prevención». Sin embargo, Heidegger dota a estos términos de un peculiar sentido técnico, en que destaca el uso del prefijo alemán vor- («pre-»). Cada uno de estos momentos estructurales forma parte de la pre-estructura de la comprensión, es decir, es constitutivo del horizonte de pre-comprensión en que ya siempre se mueve el Dasein. Con intención de preservar este sentido de aprioridad, podemos traducir estos tres términos de la siguiente manera: Vorhabe como «haber previo» o «pre-adquisición», Vorsicht como «manera previa de ver» o «pre-visión» y Vorgriff como «manera previa de entender» o «pre-concepción».

Desde el punto de vista del significado de estos tres elementos constitutivos de la pre-estructura cabe decir lo siguiente:

1) El «haber-previo» o la «pre-adquisición» (Vorhabe) designa el horizonte de sentido previamente adquirido en cada caso y no cuestionado que posibilita una primera comprensión del contexto en que van saliéndonos al encuentro cosas, personas y situaciones, así como una comprensión inmediata de esos mismos entes. Esto significa que nunca existe un grado cero de la comprensión. Toda interpretación presupone una comprensión previa del mundo, un punto de partida, un trasfondo de prácticas ya adquiridas, un conjunto de habitualidades o, como dicen los científicos sociales, implica un mínimo de nivel de socialización

y aculturación. Así, leemos que «la apropiación de lo comprendido realiza el desvelamiento siempre guiada por un punto de vista que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado» (SuZ: 199 / SyT: 174).

2) La «manera previa de ver» o «pre-visión» (Vorsicht) fija la dirección que toma la interpretación, es decir, señala la perspectiva desde la cual se colocan en cada caso los entes y las personas que comparecen en nuestro trato con el mundo. Así, por ejemplo, una cascada de agua puede verse desde una perspectiva poética como encarnación de la fuerza de la naturaleza, desde una perspectiva industrial como fuente de energía y desde una perspectiva urbanística como lugar propicio para erigir un balneario. Esta manera previa de ver «recorta lo dado en el haber-previo hacia una determinada interpretabilidad» (SuZ: 200 / SyT: 174). La Vorsicht implica cierta perspectiva, cierta parcialidad, cierto perfil. La comprensión no solo se basa en un determinado saber de fondo a nuestra disposición (lo que la literatura anglosajona llama background), sino que en muchos casos también implica un mirar hacia delante (foreground).[273] Con frecuencia, encaramos una situación o nos encontramos con alguien con un ojo puesto en un asunto determinado. Por ejemplo, cuando voy de rebajas, ya tengo en mente una serie de artículos que me interesan; cuando visito a mi gestor, tengo una idea bastante clara de por dónde se moverá la conversación. En este sentido, Vorsicht puede entenderse como la mirada selectiva que adopto frente a mi involucramiento con el mundo. Lo que Heidegger está diciendo es que Vorhabe y Vorsicht son aspectos generales de la comprensión, previos a cualquier interpretación explícita.

3) La «manera previa de entender» o «pre-concepción» (incluso, «pre-cognición») (Vorgriff) es el repertorio conceptual que en cada caso tenemos a nuestro alcance y que inicialmente guía y posibilita toda interpretación, esto es, asume la función de articular y expresar en palabras lo que ya se tiene (Vorhabe) y lo que ya se ve (Vorsicht). Heidegger entiende aquí la raíz alemana greifen como aprehender, en concreto como un aprehender por medio de conceptos. Por consiguiente, Vorgriff significa la anticipación de un concepto, la anticipación (vor) de un modo de entender o aprehender conceptualmente (greifen) una cosa. Sea como fuere, «la interpretación se ha decidido siempre por una determinada conceptualidad» (SuZ: 200 / SyT: 174).

Toda interpretación, como ha mostrado la hermenéutica de Gadamer, implica

pre-conceptos que en cierta medida prescriben los modos como las cosas se nos hacen explícitas y nos resultan inteligibles.[274] No se trata de conceptos plenamente articulados con un claro y unívoco contenido proposicional, sino de un vocabulario compartido de expresiones, gestos, hábitos lingüísticos y significados sociales que podemos reconocer a través de una variedad de situaciones y contextos y que en el transcurso de una interpretación pueden ser sustituidos por otros más adecuados. Una expresión resulta comprensible por cierto nivel de inteligibilidad públicamente compartida y no por las intenciones privadas de una persona. De hecho, el proceso de la comprensión y, por ende, de la interpretación que describe Heidegger consiste en descubrir los errores de las opiniones previas, en pulir malentendidos, en reproyectar y mantener la mirada atenta a las cosas mismas, en querer revisar los propios puntos de vista a la luz de nuevos descubrimientos. Recordemos que comprender es realizar siempre un proyecto, anticipar un nuevo proyecto de sentido que, por supuesto, tiene que ir revisándose constantemente a la luz de nuevas situaciones. La interpretación es un proceso dinámico, siempre abierto a posibles nuevas reinterpretaciones. Cuando una interpretación llega a su fin, se convierte en un conjunto petrificado de conceptos, en un modo de pensar estático que ya no está dispuesto a revisar sus presupuestos.

De manera esquemática, podemos resumir los tres momentos de la pre-estructura de la comprensión como sigue:

PRE-ESTRUCTURA DE LA COMPRENSIÓN

Haber-previo o pre-adquisición (Vorhabe) Designa el horizo

Manera previa de ver o pre-visión (Vorsicht)

Manera previa de entender o pre-concepción (Vorgriff)

La interpretación de algo como algo se funda en estos tres momentos, lo que equivale a decir que «la interpretación no es jamás una aprehensión sin supuestos de algo dado» (SuZ: 200 / SyT: 174). Un elemento que nos parece importante destacar es que estos tres elementos de la pre-estructura de la comprensión constituyen un continuo que se extiende de la comprensión tácita a la interpretación explícita.[275]

Por último, queda pendiente la cuestión del sentido (Sinn) de la interpretación. En términos ontológico-formales, «el sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora» (SuZ: 201 / SyT: 175). Cuando una cosa nos resulta accesible y comprensible, decimos que tiene sentido. El sentido es lo que nos da acceso a las cosas. Solo hay sentido sobre la base de la interpretación, lo que equivale a decir que el sentido es el horizonte del proyecto compuesto por la triple estructura del haber-previo, de la manera previa de ver y de la manera previa de entender. Este horizonte sirve de fondo de proyección y de principio de comprensión. Nos encontramos, pues, ante el problema del círculo hermenéutico: interpretamos aquello que ya siempre hemos comprendido de alguna manera.[276] Por ejemplo, para comprender un texto hay que comprender sus partes y su relación con el todo: las palabras con la frase, la frase con el párrafo, el párrafo con el capítulo, el capítulo con el libro, el libro con la obra y la obra con el contexto. Y a la inversa: la comprensión del todo precisa de la comprensión de las partes. Esta estructura circular del proceso de comprensión, de la que ya era consciente la filosofía antigua, recibe en Heidegger una justificación existenciaria:

Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la estructura existenciaria de prioridad del Dasein mismo. No se lo debe rebajar a la condición de un circulus vitiosus. En él se encierra una posibilidad positiva del conocimiento más originario, una posibilidad que solo será alcanzada de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber-previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa

estructura de prioridad a partir de las cosas mismas. (SuZ: 203 / SyT: 176)

No se trata tanto de mostrar que existe un círculo, como que este círculo tiene un sentido ontológico positivo. Tampoco se trata de adecuar la comprensión y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento; antes bien, hay que tomar conciencia de las condiciones que posibilitan su realización, hacerse cargo de las anticipaciones operativas en toda interpretación. De hecho, el proyecto de Ser y tiempo no hace más que explicitar la situación hermenéutica de la cuestión del sentido del ser según la triple estructura de pre-adquisición, pre-visión y pre-concepción, lo que se traduce en reexaminar y replantear la pregunta por el sentido del ser confrontándola críticamente con los hitos esenciales de la historia de la metafísica. Eso supone ser conscientes de las anticipaciones presupuestas de manera acrítica para poder controlarlas y obtener así una comprensión correcta desde las cosas mismas.

§ 33

EL ENUNCIADO COMO MODO DERIVADO DE LA INTERPRETACIÓN: EL CÓMO APOFÁNTICO Y EL CÓMO HERMENÉUTICO

El parágrafo anterior mostró que toda interpretación se funda en el comprender. El sentido es lo articulado en la interpretación. Y la interpretación puede desplegarse por medio de enunciados. En este parágrafo, se exploran aquellas ocasiones en que la interpretación da pie a enunciados y proposiciones. ¿Cuál es el estatus del enunciado? Desde el principio se deja claro que el enunciado (Aussage) tiene un carácter derivado, que se opone claramente a la cooriginariedad de la disposición afectiva, la comprensión y el habla.

¿Qué significa «enunciado»? Heidegger distingue tres significaciones o, dicho en términos de la filosofía del lenguaje, el enunciado es un acto lingüístico en que se llevan a cabo tres acciones: mostrar, predicar y comunicar.

1) «Enunciado» significa primariamente «mostración» (Aufzeigung). Heidegger mantiene el sentido originario de logos entendido como apophansis, es decir, el dejar ver al ente desde sí mismo. El enunciado «El martillo es demasiado pesado» descubre el ente «martillo», vale de-cir, muestra la cosa misma enunciada, no el sentido ni una representación de la cosa. Desde un punto de vista fenomenológico, el enunciado nos deja ver las cosas, llama nuestra atención sobre ellas.

2) «Enunciado» significa «predicación» (Prädikation), esto es, la atribución de un predicado a un sujeto: «De un “sujeto” se “enuncia” un “predicado”» (SuZ: 205 / SyT: 178). La predicación reduce lo mostrado en el enunciado. Cuando digo «El martillo es pesado» no solo estoy prestando atención al martillo, sino al martillo como pesado. Mi atención se ve reducida o restringida a ciertos rasgos del martillo.

3) «Enunciado» significa «comunicación» (Mitteilung) y remite a la dimensión

comunicativa de todo enunciado, a «un compartir el ver aquello que ha sido mostrado en la forma de la determinación» (SuZ: 206 / SyT: 178; aquí la traducción se ha modificado ligeramente, J.A.).

Así, si unificamos las tres significaciones del enunciado recién mencionadas, obtenemos como definición que «el enunciado es una mostración que determina y comunica» (SuZ: 208 / SyT: 180).[277] Y esa mostración determinante y comunicativa se lleva a cabo sobre la base de lo ya abierto en la comprensión primaria e inmediata del mundo. Por ejemplo, los enunciados «El martillo es demasiado pesado» y «La pizarra es verde» muestran los entes «martillo» y «pizarra» y predican algo sobre ellos: «pesado» y «verde», respectivamente.

Ahora bien, la mostración (apophansis) solo es posible en cuanto los entes de los que se enuncia algo han sido previamente comprendidos (hermeneuein). La estructura del cómo de la interpretación, analizada en el parágrafo 32, se compone de dos partes: el cómo hermenéutico (hermeneutisches Als) y el cómo apofántico (apophantisches Als).[278] El significado de la expresión «como-algo» (Als-was) debe enmarcarse en la llamada transformación hermenéutica de la fenomenología emprendida por Heidegger durante el fructífero período de incubación de Ser y tiempo. Dicha transformación se sustenta en la premisa ontológica de que toda vivencia y todo fenómeno se inscriben en una realidad ya siempre preinterpretada, a saber, que la existencia humana se mueve en cada caso en un horizonte de sentido públicamente vertebrado que de una u otra manera nos resulta familiar y que, por tanto, precomprendemos aunque tan solo sea de manera atemática.

Desde el trasfondo de este horizonte de sentido previamente dado, desde el plano de esta apertura preobjetiva y comprensión inmediata del mundo (que, naturalmente, trae a la memoria el factum de la precomprensión del ser de Ser y tiempo), se establecen dos modalidades básicas de determinar algo como algo: precisamente el «cómo hermenéutico» de la comprensión primaria y el «cómo apofántico» de la proposición. Formular una proposición, pronunciar un juicio, emitir un enunciado es decir o predicar algo de algo. Pero esa misma operación predicativa es secundaria respecto al estar-ya-en-el-mundo inherente a la existencia humana, donde las cosas ya siempre aparecen investidas de significado. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo en cierta medida precomprendido, situado en una determinada interpretación.

Una cuestión que el joven Heidegger trató, si bien en otros términos, en las tempranas lecciones de 1919, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, y que luego amplía en las lecciones del semestre de invierno de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad. Sirva como botón de muestra de esta importante distinción entre un nivel antepredicativo de realidad y otro predicativo la densa descripción fenomenológica de la vivencia de la cátedra llevada cabo en las mencionadas lecciones de 1919.[279] Heidegger invita a los estudiantes a fijar la atención sobre una vivencia del mundo circundante inmediato como la de «ver la cátedra»: la cátedra que tienen a la vista y desde la que el profesor Heidegger les habla. Ahora bien, ¿qué es lo que se «ve» inmediatamente, qué es lo primero que sale al encuentro? ¿El color, la forma, la ubicación espacial de la cátedra? O, por el contrario, ¿la cátedra tal cual se da, con los libros, las notas y la tiza que reposa sobre ella? (cf. GA 56 / 57: 70-73). Desde el giro hermenéutico de la fenomenología ya comentado, resulta obvio que la cátedra se da de golpe, que se comprende de forma instantánea desde un contexto familiar como el aula que los estudiantes visitan con regularidad, a saber, se enmarca en un mundo simbólicamente estructurado como la universidad. Como dice Heidegger, la cátedra «mundea», es decir, congrega todo un ámbito de recuerdos, vivencias y objetos aglutinados en torno a ella.

§ 34

DISCURSO Y LENGUAJE

Junto a la disposición afectiva y la comprensión, el discurso constituye el tercer momento estructural cooriginario de la apertura del Dasein. El discurso (Rede) no puede reducirse a la disposición afectiva que nos abre el mundo en una situación dada, ni a la comprensión en que nos proyectamos en nuestras posibilidades futuras. La disposición afectiva y la comprensión se dan incluso antes de cualquier intento de articulación discursiva. Por esta razón, Heidegger introduce el discurso en tercer lugar. El discurso es el modo primario como los entes se muestran y nos resultan inteligibles. Nos encontramos ya siempre en cierto estado anímico y cierto nivel de comprensión. Y esa comprensión afectiva en que estamos arrojados se expresa como discurso o, como dice el texto, «el todo de significaciones de la comprensibilidad viene a palabra. A las significaciones les brotan palabras» (SuZ: 214 / SyT: 184). El signo lingüístico de la palabra se piensa como una suerte de etiqueta sonora que acompaña a un objeto. Hablando en términos existenciarios, no nos encontramos primero en posesión de una serie de palabras (Wörter) que luego asignamos a los entes que nos van saliendo al encuentro en nuestro trato con el mundo. Al contrario, todo ente se descubre gracias a una comprensibilidad previa que se basa en la familiaridad con el mundo constitutiva del Dasein. Dicho de otro modo: vivimos en un mundo significativo, las significaciones forman parte de nuestro mundo como horizonte último de sentido (como ya se mostró en el parágrafo 18). A esas significaciones, en que ya siempre nos encontramos (aunque sea solo de una manera atemática), les brotan las palabras. Esto nos permite comprender mejor el sentido de la frase: «La exteriorización del discurso es el lenguaje» (SuZ: 214 / SyT: 184). El discurso (Rede) articula la comprensibilidad del mundo y es el fundamento ontológico del lenguaje (Sprache). Como se afirma en las lecciones de 1925: «Hay lenguaje solo porque hay discurso, no al revés» (GA 20: 365). El discurso proporciona el armazón conceptual a partir del cual es posible formular cualquier tipo de acto de habla (como el enunciado, la interrogación, la afirmación, la amenaza, etcétera). El discurso determina el sentido de los términos empleados en actos de habla específicos.[280] Uno no podría afirmar que «El martillo es pesado» si los términos empleados en esa afirmación carecieran

de sentido: solo la aprehensión de ese sentido nos permite identificar ciertos entes como «martillo».

Aunque no sea este el lugar para entrar en una exposición detallada de las diferencias entre discurso y lenguaje, uno debe preguntarse en qué se distinguen estos dos fenómenos y cuál es la función específica del discurso.[281]

En primer lugar, ¿qué distingue el discurso del lenguaje? Igual que la comprensión primaria no es cognitiva pero posibilita la cognición, el discurso no es lingüístico pero posibilita el lenguaje. Heidegger distingue entre el discurso como fenómeno de la vida humana y el lenguaje como un sistema de signos. En Ser y tiempo, el lenguaje todavía se entiende en el sentido de la transmisión de contenidos proposicionales y no de su función de apertura del mundo característica de escritos posteriores como Hölderlin y la esencia de la poesía y De camino al lenguaje. El discurso articula las significaciones y los patrones significativos que nos están dados de antemano. Asimismo, destaca los componentes dialógicos, comunicativos y expresivos del discurso. El discurso hace posible que pueda compartir mi situación con otros por medio del lenguaje. El discurso no se limita a las palabras y su gramática. También contempla los modos en que usamos el lenguaje para comunicarnos. Por ello, no resulta extraño que incluya los fenómenos del escuchar y del callar como modos de ser del hablar discursivo, pues ambos fenómenos remiten al mundo compartido intersubjetivamente y a las prácticas lingüísticas en que estamos socializados.

En segundo lugar, ¿qué significa discurso y qué función cumple? A diferencia de un amplio sector de la literatura secundaria —que bien asimila el discurso a un tipo de anticipación que prefigura el comportamiento lingüístico, bien desvincula el discurso de cualquier elemento pragmático-comunicativo—, nos parece que el discurso cumple una función expresiva y comunicativa crucial. El discurso es una condición fundamental de nuestra comprensión afectiva del mundo, constituye una especie de espacio público que posibilita la expresión y la comunicación. El discurso, como señala Carman, es el modo como nuestro mundo se articula de manera coherente: no solo pragmática y teleológicamente en términos de actividades y fines, sino también expresiva y comunicativamente en términos de cómo expresamos nuestra comprensión y la transmitimos a otros, incluso a nosotros mismos.[282] Esto no debe llevarnos a pensar que la comunicación se limita a la simple transmisión de información, a «un transporte de vivencias, por ejemplo de opiniones y deseos, desde el interior de un sujeto al interior de otro» (SuZ: 215 / SyT: 185). Heidegger se distancia de esta noción

tradicional de comunicación basada en el clásico modelo de sujeto y objeto. No niega que en algunas ocasiones la comunicación pueda adoptar esta forma, pero por lo común ya compartimos un mundo con los otros y nos comprendemos mutuamente. El Dasein se manifiesta en un espacio co-abierto y co-comprendido. No sale primero de su esfera interior para establecer un puente de contacto con la realidad exterior, sino que ya siempre se encuentra fuera en un mundo compartido con otros. El tipo de comunicación presente en el discurso consiste en nuestra capacidad de compartir nuestros afectos y comprendernos con otros. El Dasein es siempre un co-estar, un estar-con (Mit-sein). La dimensión comunicativa de la co-disposición afectiva (Mit-befindlichkeit) y co-comprensión (Mit-verstehen) resulta fundamental para apreciar el papel que desempeña el discurso en la analítica existenciaria. El co-estar solo se comparte de manera explícita en la comunicación discursiva.

El discurso ordena y articula de forma significativa la inteligibilidad del mundo, en particular las ocupaciones y preocupaciones que compartimos con otros. En este sentido, el discurso es invariablemente sobre algo. No solo determina enunciados, sino también deseos, órdenes y recomendaciones. Junto a la dimensión comunicativa y expresiva, Heidegger reconoce cuatro momentos estructurales del discurso: el asunto del que se habla (beredetes Worüber), el elemento comunicativo del acto discursivo (geredetes Was), la comunicación como tal (literalmente el acto de compartir el sentido con otro [Mit-teilung]) y el anuncio (Kundgabe) (cf. GA 20: 363; también, SuZ: 215 / SyT: 185). Desde la perspectiva de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, uno podría equiparar el primer caso al acto locucionario, el segundo al acto ilocucionario y el tercero al acto perlocucionario.[283]

Cuando nos expresamos por medio de la comunicación, no estamos tanto transmitiendo información como sentando las pautas y estableciendo el tono de la situación. Cuando llevo puesto mi traje y corbata, establezco el tono de la reunión, pero si entro en el aula con tejanos, camiseta y zapatillas deportivas, establezco un tono bien diferente. Comportamientos como estos no solo son acciones con un determinado fin. En ambos casos, despliego un modo de comportamiento expresivo. En opinión de Heidegger, limitar la comunicación a un sistema de símbolos, a la semántica de lo que se dice y se hace o a la información que se transmite proposicionalmente implica pasar por alto la parte más importante de este fenómeno: el componente expresivo y comunicativo. Esto resulta particularmente evidente en los casos del escuchar y callar, dos fenómenos complementarios que ilustran muy bien la originalidad de la

aproximación existenciaria a la cuestión del discurso.[284]

El análisis del escuchar (Hören) se realiza desde la perspectiva de la analítica del Dasein. De la misma manera que el hablar no es una simple cuestión vocal, el escuchar no se limita a una mera percepción acústica. El escuchar es una posibilidad existenciaria que no puede explicarse de forma satisfactoria desde el prisma de una psicología de la percepción. Una psicología de este tipo retrotrae el escuchar a la percepción de ruidos, tonos y sonidos. Pero para poder oír algo como ruido tenemos que haber comprendido previamente ese algo, lo cual solo es posible sobre la base de un poder-escuchar existenciario primario y de una articulación originaria del sentido.[285] El texto heideggeriano es muy claro al respecto:

Eso que llamamos oír es algo más originario que lo que la psicología de-fine como el «oír» inmediato, vale decir, sentir sentidos y percibir ruidos. También el oír tiene el modo de ser del escuchar comprensor. Nunca oímos «primeramente» ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpea, el fuego crepitante. [De hecho, J.A.] para «oír» un «puro ruido» hay que adoptar una actitud muy artificial y complicada. (SuZ: 217 / SyT: 186-187)

Este ejemplo ilustra muy bien el primado que Heidegger otorga a la dimensión hermenéutica. Nos es que primariamente percibamos datos sensibles y que luego comprendamos, sino todo lo contrario: ya tenemos que comprender para en general poder escuchar o, como dice Heidegger, «el Dasein escucha porque comprende» (SuZ: 217 / SyT: 186).

El escuchar también implica una relación con los otros. La convivencia se basa en la comunicación, en el escucharse unos a otros y en el estar abierto al otro: «Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros el Dasein está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar (Hörigkeit) se hace solidario de los otros (zugehörig)» (SuZ: 217 / SyT: 186). De nuevo, topamos con la misma lógica argumentativa aplicada en el caso del escuchar: la convivencia no se funda primariamente en el hablar unos con otros y el escuchar los unos a los otros; al contrario, el hablar con otros y el escuchar a

otros solo son posibles sobre la base de una comprensión previa del mundo compartido con otros. A juzgar por las palabras de Heidegger en este parágrafo y por el análisis del fenómeno de la escucha ofrecido en la segunda sección de Ser y tiempo desde la perspectiva de una hermenéutica del sí-mismo, puede afirmarse que la amistad es la primera figura de la alteridad producto del escuchar: «El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo» (SuZ: 217 / SyT: 186).[286] Sin entrar en el debate planteado por Levinas acerca de la relación entre ética y ontología, resulta claro que desde el prisma existenciario el comprender y el escuchar son dos fenómenos indisociables: «Solo quien ya comprende puede escuchar» (SuZ: 218 / SyT: 187). La dependencia, incluso la sumisión del otro (Hörigkeit) funda la copertenencia (Zugehörigkeit).[287] Puede afirmarse que el escuchar constituye el verdadero corazón del estar-con-y-para-el-otro.

El escuchar como articulación de sentido es ya siempre comprensivo. Por ello, el callar (Schweigen) también se considera un modo del discurso, porque da a entender algo. En nuestra vida diaria, encontramos múltiples ejemplos que ilustran la complementariedad y la indisociabilidad del discurrir y callar. El silencio que muchos políticos guardan justo después de la publicación de un escándalo que afecta a un compañero de partido o cuando ellos mismos han sido descubiertos como responsables de un fraude es mucho más elocuente que el elaborado comunicado de prensa redactado por el equipo asesor de imagen. Como señala Heidegger: «El que en un diálogo guarde silencio puede [...] promover la comprensión, [incluso] con más propiedad que aquel a quien no le faltan las palabras. No por el mucho hablar acerca de algo se garantiza en lo más mínimo el progreso de la comprensión» (SuZ: 218 / SyT: 187). Sin duda, resulta difícil analizar el alcance y los efectos del silencio, un silencio que con frecuencia se utiliza para acallar las habladurías y la presión de la opinión pública. Nuestro actual presidente de gobierno es un consumado experto en las artes del silencio en momentos de crisis. Pero lo importante para Heidegger es reconocer el silencio como un elemento intrínseco del comprender, como una de sus principales condiciones.

En Ser y tiempo, Heidegger distingue dos tipos de discurso: por una parte, el discurso que se despliega de manera inmediata en la vida cotidiana y que se caracteriza por el movimiento de caída en el uno, a saber, la habladuría (Gerede), y, por la otra, la voz de la conciencia como un modo excepcional de discurso que llama al Dasein desde las habladurías públicas a su sí-mismo más propio.

Mientras que en la habladuría el Dasein solo escucha al uno-mismo (Man-selbst) y se pierde en las redes de la publicidad, la conciencia llama al Dasein silenciosamente a sí mismo y a la posibilidad de ser él mismo en propiedad. Así, en la primera sección se lleva a cabo un análisis del discurso desde la óptica de una hermenéutica de la cotidianidad inmediata, mientras que en la segunda se realiza el mismo análisis desde la óptica de una hermenéutica de sí.

B.

EL AHÍ EN LA FORMA DE LA COTIDIANIDAD

Y LA CAÍDA DEL DASEIN

El análisis de la constitución existenciaria del Ahí ha puesto de relieve tres momentos estructurales del estar-en: la disposición afectiva, la comprensión y el discurso. Una vez examinada la estructura ontológico-formal de esos tres momentos (apartado A), Heidegger pasa a mostrar cómo esas mismas estructuras se manifiestan inmediata y regularmente en el ámbito de la cotidianidad (apartado B). La cotidianidad, en cuanto fenómeno positivo, tiene sus propias modalidades de disposición afectiva, de comprensión y de discurso: la habladuría es el equivalente cotidiano del discurso (§ 35), la curiosidad es el equivalente cotidiano de la comprensión (§ 36) y la ambigüedad producto de la fusión de la habladuría y la curiosidad despierta el sentimiento del arrojamiento (§ 37). Estas tres formas impropias de estar cotidianamente en el mundo remiten, en última instancia, al movimiento de caída al que está sometido el Dasein (§ 38).

§ 35

EL DISCURSO COTIDIANO: LA HABLADURÍA

La estructura ontológica del «discurso» (Rede) se presenta en la mayoría de los casos bajo la forma cotidiana de la «habladuría» (Gerede). De entrada, hay que señalar que la habladuría es un fenómeno eminentemente positivo.[288] Se trata de mostrar cómo el Dasein está abierto en la modalidad de la cotidianidad y no de elaborar una crítica de la cultura y la opinión pública. La habladuría es la posibilidad de comprender cualquier cosa sin una apropiación previa del asunto del que se habla. Gerede es un término neutral y sin connotaciones peyorativas, razón por la cual conviene no traducirlo como «rumor», «chisme», «parloteo», «hablilla», «verbosidad» o «palabreo». El equivalente alemán del simple parloteo, cotorreo y cháchara es Geschwätz; Gerede significa literalmente el conjunto (como denota el prefijo colectivo Ge-) de lo hablado (Rede), es decir, el conjunto de lo que se dice, se comenta, se piensa, se discurre, se opina, de lo que flota en el difuso contexto de la opinión pública.[289] La habladuría aglutina todas las formas públicamente vertebradas de hablar y comunicarse con los otros: desde modismos de diversa índole y prácticas de comunicación hasta la estandarización de creencias, pautas de acción y catalogación de afectos, por citar algunos ejemplos. El Dasein está entregado de forma inmediata a ese estado interpretativo de la habladuría que

[...] regula y distribuye las posibilidades del comprender mediano y de la correspondiente disposición afectiva. La expresión lingüística alberga, en el todo articulado de sus conexiones de significación, una comprensión del mundo abierta y, cooriginariamente con ella, una comprensión de la coexistencia de los otros y del propio estar-en. (SuZ: 223 / SyT: 190-191)

Lo hablado en cuanto tal se extiende a círculos cada vez más amplios hasta el punto de cobrar un carácter autoritativo: «La cosa es así, porque se la dice»

(SuZ: 224 / SyT: 191). De esta manera, la habladuría acaba por encubrir más de lo que descubre o, como dice Heidegger, la habladuría es una forma del descubrir, «pero ahora en la forma notable del encubrimiento» (GA 20: 377). La desfiguración del mundo provocada por la habladuría es un modo deficiente de apertura del Dasein, una modalidad de caída en la cotidianidad.

Fruto de la creciente influencia que la habladuría ejerce sobre nuestra comprensión del mundo, de los otros y de nosotros mismos por medio de la repetición (Weiter-reden) y la difusión (Nach-reden) de lo hablado, corremos el riesgo de pasar de una inicial falta de arraigo (Fehlen der Boden-ständigkeit) a una total carencia de fundamento (Bodenlosigkeit). Esta Bodenlosigkeit es el grado superlativo de desarraigo, ese estado al que se llega cuando incluso se pierden de vista las cosas de las que se habla. Estos aspectos negativos de la habladuría forman parte de un continuo.

Con todo, esta deriva es inevitable y forma parte de la naturaleza misma del lenguaje. Las interpretaciones públicas se difunden y consolidan hasta el punto de que perdemos el contacto con la realidad inmediata de las cosas, limitándonos a repetir lo mismo una y otra vez. En las lecciones del semestre de verano de 1925, se pone el ejemplo de los congresos a los que uno tiene que asistir para estar al día de lo que se dice y se piensa en círculos académicos. Con un tono no exento de ironía, Heidegger escribe:

Para todo lo se debe hacer encontramos hoy en día un congreso. [...] Si los hablantes que se expresan en el congreso saben poco de la cosa, se tiende a pensar que a través de la acumulación de incomprensiones emana finalmente una comprensión. Y así encontramos a personas que en la actualidad viajan de congreso en congreso con la certeza de que realmente sucede algo y de que hacen algo. (GA 20: 376)

Al leer estas líneas, me vienen a la memoria las mordaces palabras de Montaigne, quien en su ensayo De la experiencia escribe: «Hay más trabajo en interpretar las interpretaciones que las cosas, y más libros sobre libros que sobre otro tema. No hacemos más que glosarnos mutuamente».[290] Heidegger da a esta tendencia a repetir lo mismo en el marco de cierta tradición interpretativa,

comunidad de expertos y medios públicos el nombre de «escribiduría» (Geschreibe) (cf. SuZ: 224 / SyT: 191).

Nos encontramos, pues, ante dos modalidades fundamentales de sumisión al discurso público de la cotidianidad: el oír decir (Hören-sagen), la simple repetición de lo dicho, y lo leído a la ligera (Angelesenes), la lectura superficial de lo que se considera públicamente relevante. Piénsese, por ejemplo, en la lista de los diez libros de ficción y de no-ficción más vendidos que se publican por doquier o en la lista de los 40 Principales que escuchamos en la radio. En una sociedad global gobernada por los medios audiovisuales, convendría ampliar el análisis heideggeriano e iniciar una reflexión sobre la función de las imágenes y su capacidad de difundir ciertos relatos y narrativas de la realidad cotidiana. En España, la atribución a ETA de los atentados de Madrid del 11-M y la justificación mediática de ir a la guerra de Iraq son dos ejemplos de cómo en ocasiones la «habladuría puede ocultar más de lo que descubre». (GA 20: 377). Se llega así a la situación en que «la comprensión media del lector no podrá discernir jamás entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido» (SuZ: 224 / SyT: 191).

La habladuría no solo dicta ciertas formas de comprensión, ocultando otras, sino que también nos afecta, es decir, nos impone ciertas modalidades de afección, bosqueja ciertas posibilidades de nuestro temple afectivo. Pensemos, por ejemplo, en la sensación de congoja que experimentamos al ver las imágenes de una patera a la deriva, en la indignación que nos provoca leer un titular de prensa que denuncia un nuevo caso de corrupción y en la alegría desbordada que muchos vivimos al escuchar por la radio la narración del gol de Iniesta en la prórroga de la final de la Copa Mundial de Fútbol de 2010.

Con todo, no puede perderse de vista que el análisis heideggeriano es estrictamente ontológico y formal. Se trata de examinar una estructura de nuestra existencia cotidiana y no de formular un juicio moral u ofrecer una radiografía sociológica de la fuerza de manipulación de los medios de comunicación de masas. No se pretende identificar los poderes que se ocultan detrás de lo que se dice, se lee y se ve, sino mostrar cómo la habladuría —que afecta a cualquiera en diferentes modalidades y grados— nos exime de la tarea de una comprensión auténtica y de una apropiación directa de las cosas. La analítica existenciaria del Dasein se mueve en el plano ontológico y no en el genealógico. Eso distingue, por ejemplo, a Heidegger de Foucault.

Pero más allá de las derivas morales y sociológicas a que puede llevarnos el fenómeno de la habladuría y a las que no siempre resulta fácil sustraerse, hay que recalcar el valor hermenéutico del análisis heideggeriano. Desde un punto de vista hermenéutico, la habladuría constituye nuestro ámbito de precomprensión inmediato, el conjunto de prejuicios públicamente compartidos que nos permite una primera comprensión de la realidad. Heidegger expresa esta idea en los siguientes términos:

Muchas cosas son las que primeramente llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media. El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación. No hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen del «mundo» en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso. (SuZ: 225 / SyT: 192)

Esto significa ontológicamente lo siguiente: el Dasein que se mueve en la habladuría tiene recortadas las posibilidades de una relación primaria, directa y genuina con el mundo, con los otros y consigo mismo. Mientras no logre romper con la autoridad anónima de la habladuría y sea capaz de escuchar la voz de la conciencia, seguirá preso de las redes de la opinión pública. Resulta vital encontrar una fuente de arraigamiento que nos permita tomar conciencia de nosotros mismos y de nuestra caída en la cotidianidad. El análisis posterior de la angustia nos permitirá profundizar en este tema.

§ 36

EL COMPRENDER COTIDIANO: LA CURIOSIDAD

Heidegger describe el comprender cotidiano como curiosidad (Neugier), que es una forma de ver, una particular manera de encuentro con el mundo. La curiosidad puede aplicarse a un sinfín de situaciones y personas: desde la curiosidad innata de los niños y la curiosidad informativa de los ciudadanos, hasta la curiosidad maliciosa de la prensa partidista y la curiosidad teórica del investigador. La curiosidad no posee un sentido intrínsecamente peyorativo. La palabra latina curiositas, además de «curiosidad», significa «deseo de saber y aprender». La palabra latina tiene un sentido positivo que se aleja del matiz negativo que en ocasiones adquiere en castellano.

La interpretación fenomenológica de la curiosidad se realiza en el marco de la dialéctica de «cercano» y «lejano» característica de la visión circunspectiva (Umsicht). De forma habitual, el Dasein se ve obligado a ocuparse de sus asuntos cotidianos: ir a trabajar, hacer la compra, preparar la cena, recoger a los niños del colegio y demás cosas por el estilo. Pero el Dasein también encuentra tiempo libre entre sus múltiples obligaciones diarias. En esos momentos de reposo y ocio, el cuidado circunspectivo no tiene nada de qué ocuparse, quedando libre para procurarse nuevas posibilidades que tienden más a lo lejano y distante que a lo cercano y próximo: un proyecto de vacaciones, una nueva dieta de adelgazamiento y un cambio de decoración de la vivienda son tres ejemplos con que la mayoría puede identificarse con facilidad. Estos ejemplos ilustran un modo diferente de ver el mundo, donde tan solo prestamos atención al aspecto (Aussehen) de las cosas. Así, cuando uno mira catálogos de agencias de viaje, consulta páginas web de nutrición y ojea revistas de decoración, «se deja llevar únicamente por el aspecto del mundo, y en este modo de ser procura deshacerse de sí mismo en cuanto estar-en-el-mundo, sustrayéndose de su estar entre los entes inmediatamente a la mano en la cotidianidad» (SuZ: 229 / SyT: 195). Ontológicamente hablando, cuando la curiosidad queda liberada de los quehaceres inmediatos y próximos, no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, entrar en una relación directa con las cosas; simplemente se instala en la actitud del «ver tan solo por ver» (nur umsehen): «En este ver, el

cuidado no busca una captación (de las cosas), y tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo» (SuZ: 229 / SyT: 195).

Por su parte, la curiosidad se compone de tres momentos estructurales: la incapacidad de permanecer (en ningún sitio), la distracción y la carencia de morada.

1) La incapacidad de permanecer (Unverweilen). El término Unverweilen expresa la doble incapacidad del Dasein de permanecer en lo inmediato y de buscar el placer contemplativo. El Dasein cotidiano, más bien, está movido por la excitación de los cambios constantes, la insaciable avidez de novedades y la exploración de nuevas posibilidades de distracción.

2) La dispersión (Zerstreuung). La dispersión es la segunda manifestación de la curiosidad. Dispersarse, distraerse, divertirse, evadirse son las necesidades elementales de una sociedad del ocio anhelante de nuevas posibilidades de entretenimiento.

3) La incapacidad de permanecer y la dispersión fundan el tercer carácter de la habladuría: la carencia de morada (Aufenthaltslosigkeit). Esta carencia manifiesta la incapacidad del Dasein de quedarse en un sitio, de echar raíces en un lugar. En un lenguaje coloquial, diríamos que el Dasein es «un culo de mal asiento».

La curiosidad se halla en todas partes y en ninguna. También es el signo de una tendencia del Dasein cotidiano al desarraigamiento (Entwurzelung). La vida de los atletas profesionales y altos ejecutivos que con tanta frecuencia cambian de equipos, empresas y ciudades (incluso países), de amistades y residencias, de idiomas y culturas es una buena ilustración de este tipo de existencia sin raíces en un sitio concreto. No obstante, la curiosidad —para la que nada está cerrado— y la habladuría —para la que nada queda incomprendido— se complementan entre sí, haciendo creer al Dasein que vive una vida presuntamente plena y auténtica.

§ 37

LA AMBIGÜEDAD

La ambigüedad (Zweideutigkeit) constituye el tercer momento de la existencia cotidiana del Dasein. Cuanto se ha abierto por medio de la habladuría y la curiosidad es ambiguo. Lo que es accesible a cualquiera, lo que cualquier persona pueda decir, pronto pierde su referencia a las cosas mismas, haciendo «imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica» (SuZ: 230 / SyT: 196). Todo se escucha y todo se ve como si fuera genuino. Pero en realidad no lo es. En la ambigüedad ya no podemos distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo genuino y lo no genuino, lo auténtico y lo inauténtico. La ambigüedad no solo afecta a las cosas del mundo que nos rodea, que se vuelven equívocos, sino que también se extiende a nuestra relación con los otros e, incluso, a la relación del Dasein consigo mismo. Los otros y el Dasein mismo quedan desfigurados por las opiniones públicas, la habladuría y la avidez de novedades. La ambigüedad da la impresión de que sabemos qué va a suceder, qué debe hacerse en cada caso. En palabras de Heidegger, «cada uno ha presentido y sospechado ya siempre y de antemano lo que los otros también presienten y sospechan» (SuZ: 230 / SyT: 196).

Todo el mundo parece saber lo que se debería hacer, pero nadie lo hace. Este tipo de actividad nos roba el tiempo necesario para comprender las cosas de una manera genuina. Uno de los pensamientos más atractivos de Heidegger es que cada cosa tiene su propio tiempo: la redacción de un libro tiene su tiempo, lo mismo que la ejecución de un plan, la realización de una obra de arte, los ciclos de barbecho y el proceso de maduración del vino. La curiosidad está animada por una búsqueda incesante de novedades, saltando de una novedad a otra sin preocuparse por alcanzar una comprensión correcta de las cosas: «La habladuría y la curiosidad cuidan en su ambigüedad de que lo genuino y recientemente creado ya haya envejecido para la opinión pública en el momento de hacer su aparición» (SuZ: 231; la cursiva es mía, J.A. / SyT: 196-197). Nos encontramos ante dos tipos de temporalidad: el tiempo acelerado y vertiginoso de la curiosidad, que no tiene tiempo que perder, y el tiempo lento y pensante de la creación. La renovación semanal de la cartelera de cine y el proceso de

maduración que requiere la redacción de un libro siguen dos agendas temporales bien diferentes. Incluso el libro, una vez publicado, apenas pasa unas días y, en el mejor de los casos, unas semanas en la sección de novedades, viéndose sustituido casi de inmediato por una nueva publicación. La ambigüedad no tiene en cuenta esta diferencia. Su única preocupación es reemplazar una novedad por otra.

Esa ansia de renovación constante alcanza también nuestra relación con los otros. La habladuría se interpone entre mí mismo y el otro. Por de pronto, el otro se hace presente a los otros en virtud de lo que se ha dicho y oído de él; yo mismo me hago presente a los otros en virtud de lo que se ha dicho y oído de mí. Vivimos en un juego de máscaras, en una noria de roles, en un círculo de opiniones, en que cada uno está constantemente pendiente de lo que hará el otro. La curiosidad llega hasta el punto de que la convivencia se convierte en «un tenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un secreto y recíproco espionaje. Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros» (SuZ: 232 / SyT: 197). En última instancia, los fenómenos de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad remiten a una posibilidad de ser característica de la existencia cotidiana del Dasein: la caída.

§ 38

LA CAÍDA Y LA CONDICIÓN DE ARROJADO

Llegados a este punto del análisis de las diferentes formas de estar-en la cotidianidad, se plantea la pregunta de cuál es el denominador común de las posibilidades existenciarias de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Heidegger opta por el término de la «caída» (Verfallen) para describir la tendencia del Dasein a quedar preso del mundo público de la cotidianidad media. Dado que el fenómeno de la caída no es algo estático, sino que expresa una tendencia, inclinación o propensión a caer, quizá resulte más acertada la traducción de «movimiento de caída». De hecho, el propio Heidegger habla en las lecciones de 1925 de la caída en términos de una movilidad fundamental del Dasein (cf. GA 20: 376-378). La posibilidad de la caída como modalidad básica de la existencia nunca desaparece. Es más, siempre hay que contar con ella, ya que forma parte de nuestra propia naturaleza.[291]

Heidegger se apresura a señalar que la noción de «caída» no tiene ninguna significación negativa ni connotación moralizante. A este respecto, realiza una serie de advertencias:

La caída no remite a un estado de redención. El Dasein nunca puede ser redimido de su condición de caído en el uno público de la cotidianidad, pues precisa de la caída en el mundo para poder llegar a su ser propio.

El estado de caída (Verfallenheit) del Dasein no debe comprenderse como la caída desde un estado original más puro. No se trata del estado de corrupción (status corruptionis) relacionado con la idea cristiana del pecado original (cf. SuZ: 232 / SyT: 198).

La caída nada tiene que ver con las corrientes irracionalistas que hablan de la decadencia de una vida sumida en la noche y las tinieblas (Nachtansicht) (cf. SuZ: 238 / SyT: 201)

La caída tampoco guarda ninguna relación con la teología. En las lecciones de 1925 Heidegger nos pone explícitamente en guardia frente a cualquier tipo de interpretación teológica de la caída. Es posible que muchas estructuras (como las de la caída, la dispersión, la tentación y la culpa, por citar algunos ejemplos) se comprendan desde la perspectiva de una antropología teológica. No obstante, la analítica de la existencia nada tiene que ver con una «teología oculta» (cf. GA 20: 391).

Y, finalmente, la caída tampoco tiene un sentido moralizante. La caída no es una deplorable propiedad óntica que, en una etapa más desarrollada de la cultura humana, pudiera ser superada por la moral: «La caída y la ruina y todas estas estructuras no tienen inmediatamente nada que ver con la moralidad y la eticidad» (GA 20: 391)

En definitiva, la caída no representa un estado inicial de corrupción, un pecado original, una falta de moralidad, un estigma irracionalista que obliga al Dasein a una superación (Überwindung) del mundo. El Dasein está ya siempre en el mundo y nunca puede superar su mundanidad constitutiva. La vida del Dasein transcurre en la inmanencia del más acá (Diesseitigkeit), lejos del ansia cristiana de una transcendencia al más allá (Jenseitigkeit).

¿Qué es, entonces, la caída? La caída es una modificación de la impropiedad (Uneigentlichkeit), que aquí se manifiesta como un quedar absorbido en la publicidad del uno y en un huir de sí mismo:

El Dasein en cuanto cadente ha desertado ya de sí mismo, entendido como fáctico estar-en-el-mundo, ha caído no en algo entitativo con lo que pudiera llegar o no llegar quizás a tropezar en el transcurso de su ser, sino que ha caído en el mundo, en ese mismo mundo que forma parte de su ser. [...] El fenómeno de la caída pone de manifiesto en forma palpable una modalidad existenciaria del estar-en-el-mundo. (SuZ: 234 / SyT: 198 y SuZ: 234 / SyT: 199, respectivamente)

Como ya se ha señalado, la caída constituye un movimiento por el que el Dasein

se abandona al mundo y se aleja de sí mismo. En este estar-lejos-de-sí (Weg-sein), nos precipitamos en la impropiedad.

Esta forma en que el Dasein se comprende a sí mismo desde las convenciones públicas de la cotidianidad puede ilustrarse con una experiencia tan común como la de ir a un quiosco en una estación de tren, una terminal de autobuses o un aeropuerto: tengo delante de mí una enorme diversidad de revistas y novedades editoriales; paso de leer los titulares de la prensa nacional e internacional a ojear una revista de automóviles, echar un vistazo a las fotos de una revista de moda y sobrevolar por el índice y las contraportadas de alguna novedad editorial. Durante el rato que estoy en el quiosco hojeando todo este material, me hallo, sin duda, absorbido por todo ello, pero de una manera superficial. No presto mucha atención a nada en concreto, pasando rápidamente de una revista a otra. Un rato después, empiezo a mostrar signos de cansancio y vuelvo sobre mis ocupaciones diarias. A pesar de haberme puesto al día de algunas novedades editoriales, de los nuevos modelos de coche de 2016 y de los destinos turísticos más atractivos, tengo la sensación irritante de que he perdido el tiempo y no he aprendido nada. Para Heidegger, buena parte de nuestro comportamiento diario se parece a nuestro comportamiento en el quiosco. Nos guiamos por lo que la gente cotidiana y ordinariamente hace, piensa y cree, sin tomarnos el tiempo de explorar las cosas por nosotros mismos. Las formas públicas de interpretación en que estamos absorbidos nos proporcionan la base para comprender el mundo que nos rodea, pero también son responsables de la caída. Y de alguna manera tiene que ser así: si cuestionáramos constantemente nuestras convenciones públicas, nos quedaríamos paralizados.

El movimiento de caída muestra cuatro modos de ser específicos: la tentación, la tranquilización, la alienación y el enredo en sí mismo.

1) La tentación (Versuchung). Expresa de manera muy gráfica el aspecto dinámico de la movilidad propia de la caída: «el estar-en-el-mundo es en sí mismo tentador» (SuZ: 235 / SyT: 199). La posibilidad de perderse en el uno, de caer en la carencia de fundamento, es un elemento constitutivo del Dasein. La idea es que el propio Dasein se tienta a sí mismo, es decir, la caída no le viene desde fuera, por causas externas, sino desde dentro de sí mismo, desde su propio ser. De esta manera, «convertido para sí mismo en tentación, el estado interpretativo público retiene al Dasein en su estado de caído» (SuZ: 235 / SyT:

199). Esta retención genera una primera impresión de tranquilidad.

2) La tranquilización (Beruhigung). La certeza y la autoseguridad del uno propagan una creciente falta de necesidad de alcanzar una comprensión genuina de las cosas. Uno se conforma y tranquiliza con lo que se dice, se lee y se ve. Sin embargo, la tranquilización tentadora acrecienta la caída al punto de provocar el extrañamiento.

3) La alienación (Entfremdung). El afán de conocerlo todo y la curiosidad abierta en todas las direcciones transmiten la sensación de una comprensión total. Pero, en última instancia, queda sin determinar qué y quién es el Dasein mismo, el cual «se precipita en una alienación en la que se le oculta su más propio poder-ser» (SuZ: 236 / SyT: 200). Obviamente, el texto se refiere a una alienación existenciaria, a un extrañamiento de sí mismo que nada tiene que ver con el concepto marxista de alienación.

4) El enredo (Verfängnis). La propia movilidad de la alienación tentadora y tranquilizadora lleva a que el Dasein se enrede en sí mismo, cerrándole sus posibilidades y forzándolo a la impropiedad como modo de ser sí-mismo.

Los fenómenos de la tentación, la tranquilización, la alienación y el enredo en sí mismo caracterizan el modo de ser específico del Dasein. Heidegger llama esta movilidad de la caída del Dasein «precipitación» (Absturz). El Dasein se precipita desde sí mismo en la carencia de fundamento característica de la impropiedad de la vida cotidiana (cf. SuZ: 237 / SyT: 200). Y este constante sacar al Dasein de sí mismo y arrastrarlo hacia el uno recibe el nombre de «torbellino» (Wirbel). El Dasein vive sin cesar asomado al precipicio y atrapado en la vorágine de la cotidianidad que el uno compensa por medio de un aquietamiento artificial, «de una presunción de poseerlo todo o de alcanzarlo todo» (SuZ: 237 / SyT: 201).

De manera esquemática, podemos condensar los caracteres propios de la caída como sigue:

MODOS DE SER ESPECÍFICOS DE LA CAÍDA

Tentación (Versuchung)	La tentación e
Tranquilización (Beruhigung)	La sensac
Alienación (Entfremdung)	La tranqui
Enredo (Verfängnis)	
Precipitación (Absturz)	Es la movilidad de la
Torbellino (Wirbel)	Es el mov

A pesar del tono peyorativo y las connotaciones ético-morales que pueda despertar el movimiento de la caída, nos hallamos ante un fenómeno positivo, ante una modalidad de existencia estrictamente formal (que —como todas las demás estructuras existenciarias— puede realizarse bien propia, bien impropiamente). Hay que recalcar una vez más que la caída no expresa la corrupción de la naturaleza humana, no es un reflejo de la falta de moralidad: «La caída es un concepto ontológico de movimiento» (SuZ: 238; la cursiva es mía , J.A./ SyT: 202). Por paradójico que parezca, lejos de constituir un obstáculo del despliegue de las posibilidades existenciarias representa «la prueba más elemental en pro de la existenciariedad del Dasein» (SuZ: 238 / SyT: 201).

La caída, como se ha visto, es un concepto dinámico. Los diferentes aspectos de la condición de arrojado no constituyen un estado final; más bien, expresan la intrínseca tendencia del Dasein a precipitarse en el uno y a perderse a sí mismo en el torbellino de la vida cotidiana. A fin de cuentas, en la caída se halla en juego el poder estar en el mundo. El Dasein solo puede caer porque en su existencia cotidiana está en juego su propio ser (cf. SuZ: 238 / SyT: 201). La existencia propia no es nada que flote por en-cima de la cotidianidad cadente, sino solo una modificación de la vida impropia en el uno.[292] La condición de arrojado no es un hecho consumado, un factum plenamente acabado, un hecho que ha tenido lugar dentro del mundo (cf. SuZ: 237 / SyT: 201). Obviamente, la condición de arrojado es otra cosa. El Dasein no pierde su capacidad de proyectarse mientras está en la condición de arrojado. El Dasein, como se ha recalcado en diferentes ocasiones, está en un arrojamiento o lanzamiento (Wurf) incesante, reflejo de su movilidad constitutiva, está constantemente arrojado y en este constante arrojamiento para el Dasein en cada caso está en juego su propio ser. Lo que Heidegger pretende describir en este parágrafo es la movilidad propia de la caída y de la condición de arrojado. Respecto a una dinámica de este tipo, como comenta Fabris, es necesario poner en marcha un contramovimiento gracias al cual el Dasein se determina y resuelve propiamente como poder-ser.[293] Los dos primeros capítulos de la segunda sección de Ser y tiempo tienen la tarea de indicar esta posibilidad y muestran las condiciones necesarias para lograrlo. Pero antes de dar paso a ello, es necesario mostrar cuál es el nexo de unión entre los diferentes modos de ser del Dasein, es decir, hay que mostrar la unidad estructural de todos los rasgos constitutivos de la existencia analizados en la primera parte. Esta tarea se lleva a cabo en el siguiente capítulo dedicado al fenómeno del cuidado.

— Anexo —

El discurso y la doble función de la habladuría a la luz de la retórica aristotélica[294]

¿Cuál es la verdadera naturaleza de la vida humana? ¿Cuál es el concepto de hombre que maneja la filosofía? Tradicionalmente, se ha definido al hombre como el animal dotado de razón (animal rationale). Si en la actualidad tuviéramos que encontrar un equivalente a la definición griega del hombre como zoon logon echon, se pregunta Heidegger en las lecciones del semestre de verano de 1924, Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, podríamos decir que «el hombre es un viviente que lee el periódico» (GA 18: 108). De entrada, la equivalencia resulta realmente sorprendente, cuando no desconcertante. Pero si se tiene presente que en el contexto de estas lecciones Heidegger traduce la definición griega en el sentido de que «el hombre es un ser vivo que tiene su propio ser en el diálogo y en el habla» (GA 18: 108), quizá se comprenda mejor la idea que subyace a esta imagen. Si quisiéramos traducirla en términos contemporáneos, podríamos decir sin mayores problemas que el hombre realiza su existencia en el horizonte de los medios discursivos y comunicativos. Y esa realización puede producirse tanto propia como impropiamente.

En este contexto, resulta en especial interesante la revalorización de la retórica aristotélica que encontramos en las mencionadas lecciones de 1924. La interpretación de Aristóteles allí referida no solo permite comprender mejor el papel de los estados de ánimo y del habla en Ser y tiempo, sino que también pone en cuestión algunos trabajos que acusan a Heidegger de olvidarse de la ética y la política. A diferencia de la dialéctica platónica, centrada en la conexión entre el discurso y la verdad de las proposiciones, Heidegger resalta que la retórica aristotélica se coloca de un modo explícito en el plano de la comunicabilidad de lo que el orador dice a su auditorio. De acuerdo con esta tesis, el elemento de referencia de los discursos no son los objetos ideales del pensamiento puro, sino las opiniones y el sistema comunitario de creencias, los cuales se convierten así en el único criterio de la argumentación. La opinión (doxa) y la creencia (pistis) encierran, al igual que la habladuría (Gerede), que

Heidegger tematiza en Ser y tiempo, un sentido eminentemente positivo en la medida en que nos abren el mundo y nos descubren a los otros en el medio común del lenguaje (logos).

En el caso concreto de la retórica, no nos movemos en el ámbito de los principios y axiomas puros, sino en el de las opiniones (doxai).[295] Este punto de vista modifica drásticamente el planteamiento platónico: el plano de referencia de las opiniones es el plano lingüístico y no el plano real de las cosas. Mientras que la dialéctica se fija en los enunciados desde el punto de vista de la función designativa del lenguaje, de la que resultan conclusiones sobre la verosimilitud de tales enunciados, la retórica centra su interés en esos mismos enunciados desde la perspectiva de las competencias comunicativas del lenguaje, de lo que se desprenden ahora conclusiones sobre su capacidad de persuasión. La retórica se presenta así como un instrumento que determina los requisitos que deben cumplir las argumentaciones, como un instrumento de selección y justificación de enunciados persuasivos.

Esto quiere decir que el significado de la definición se produce en el orden de lo que se dice; las fórmulas dialécticas remiten a otras formas de un lenguaje preexistente y de un cuerpo de creencias. La doxa, como elemento común a todos los individuos de una comunidad, constituye el punto de partida de los discursos morales, las argumentaciones filosóficas, las disputas científicas, las discusiones políticas, etcétera.[296] Expresa, por tanto, un fondo real de sabiduría en un lenguaje ya construido y reconocible. En este sentido, la retórica posee una clara dimensión política, que remite al espacio de convivencia intersubjetivamente compartido con los demás. En contra de las interpretaciones que sostienen que Heidegger simplifica el análisis de las virtudes éticas y que disuelve la praxis aristotélica de su relación con la comunidad política,[297] en sus comentarios a la Retórica vemos un inusitado interés por la dimensión política. Explica que esta dimensión retórico-política muestra otra cara del zoon logon echon: «En la medida en que el hombre se deja decir algo, se encuentra en una modalidad del zoon logon echon: el hombre se deja decir algo en cuanto escucha; el hombre escucha no en el sentido de aprender algo, sino de disponer de una directiva para la ocupación práctica» (GA 18: 110).[298] Los griegos, y en concreto Aristóteles, se dieron cuenta con mayor claridad que nosotros de que el logos constituye la determinación fundamental del ser del hombre.

El logos se mantiene en la esfera retórico-política de las opiniones (doxai) como el verdadero medio y objeto del conversar. Esta es precisamente la interpretación

que sostiene Heidegger cuando afirma que «la doxa es el lugar del que nace el conversar, el lugar de donde toma su impulso» (GA 18: 151). La doxa encierra un aspecto positivo que Heidegger analiza fenomenológicamente. No se limita al mundo práctico, sino que «se extiende al mundo entero» (GA 18: 150), es decir, nos abre primeramente el mundo y nos descubre a las otras personas. La opinión es algo por naturaleza compartido y, por tanto, algo que remite a la convivencia (koinonia).

Ahora bien, tampoco puede perderse de vista el peligro de caer preso de las opiniones que circulan en la esfera pública de la polis. La posibilidad de la caída reside justo en el hecho de que el hombre existe en el diálogo y el habla, de que se puede enredar, perder y quedar absorbido en el lenguaje, como lo demuestra la sofística (cf. GA 18: 108). Así pues, la esfera retórico-política en que vivimos posibilita tanto una primera comprensión del mundo como una comprensión impropia: por una parte, la doxa nos abre de antemano el mundo en nuestro ya-estar-familiarizado-con-él y, por la otra, esta misma familiaridad con el mundo puede acabar determinando nuestras formas de comportamiento. La doxa encierra la posibilidad de ejercer un peculiar dominio por medio del uno indeterminado y cotidiano (Man). En definitiva, proporciona la base y el impulso del conversar (del hablar-el-uno-con-el-otro); dicho de otro modo, la doxa es la fuente del «dominio que comanda el convivir en el mundo» (GA 18: 151). En este contexto, se hacen especialmente patentes las homologías entre la opinión (doxa) aristotélica y la habladuría (Gerede) heideggeriana.

De acuerdo con Heidegger, la peculiaridad de la capacidad humana de usar el lenguaje para la comunicación es su función de apertura del mundo. Al compartir un lenguaje natural, los hablantes no solo comparten un sistema convencional de signos, sino —mucho más importante— comparten la misma manera de hablar sobre las cosas que pueden mostrarse en su mundo. Por ello, comprender un lenguaje no es nunca una cuestión de oír sonidos, sino de comprender la articulación significativa del mundo. El conocimiento del mundo y el del lenguaje son dos elementos inseparables. Esto explica por qué los hablantes pueden adquirir a través de la comunicación una comprensión sobre el mundo que va más allá de su propia experiencia personal. Sin embargo, por la misma razón, pueden ser desinformados, engañados y manipulados a través de la comunicación. Los hablantes pueden hablar de algo que no conocen o que no comprenden plenamente. Para mostrar las consecuencias positivas y negativas de este innovador punto de vista de la comunicación lingüística, Heidegger ofrece un detallado análisis fenomenológico del habla cotidiana, que designa con el

término técnico de «habladuría» (Gerede).

El análisis de la habladuría que se ofrece en Ser y tiempo resulta fascinante y problemático por diferentes razones. Por una parte, la habladuría —como la forma de hablar en el marco del uno público (das Man)— regula y nivela primeramente toda interpretación del mundo. Esta idea, por ejemplo, fue desarrollada de forma fructífera por los representantes de la Escuela de Frankfurt, en particular por Herbert Marcuse, quien escribió su tesis doctoral bajo la tutela académica de Heidegger. Y, por otra parte, resulta problemática la función de la habladuría en el marco de lo que Heidegger llama «la caída del Dasein». Ello responde a que el filósofo proporciona dos definiciones diferentes del término y, además, lo utiliza para referirse a dos fenómenos distintos, aunque interrelacionados, sin ninguna advertencia preliminar.[299]

Veamos primero las dos definiciones que Heidegger da de la habladuría:

1) «La habladuría se constituye en esa repetición y difusión [de lo dicho]» (SuZ: 224 / SyT: 191).

2) «La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin una apropiación previa de la cosa» (SuZ: 224 / SyT: 192).

Una primera y clara diferencia entre las dos definiciones consiste en que la primera señala un tipo particular de acto comunicativo que los hablantes pueden ejecutar activamente, a saber, el de «repetir y difundir lo dicho», mientras que la segunda remite solo a la capacidad pasiva de la comprensión lingüística que los hablantes poseen simplemente por el hecho de conocer un lenguaje. Sin duda, estos dos fenómenos están relacionados de un modo interno, pero no son idénticos. La competencia lingüística es una condición necesaria para cualquier tipo de comunicación lingüística (como la de «repetir y difundir lo dicho»), no así a la inversa. Un hablante lingüísticamente competente podría decidir no ejecutar el acto de «repetir y difundir lo dicho»; en cambio, no podría decidir no tener una comprensión del significado de los términos disponibles en su lenguaje y seguir teniendo plena competencia lingüística.

Nos hallamos, pues, ante dos concepciones de la habladuría: una pasiva y otra activa. En su sentido pasivo, la habladuría (Gerede) remite a una posibilidad específica contenida en el habla (Rede), a saber, la posibilidad de tener una comprensión de algo sin una apropiación previa. Según Heidegger, ello es

posible por lo siguiente:

En virtud de la comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado, el habla comunicada puede ser comprendida en buena medida sin que el oyente tenga una comprensión originaria del ser de aquello de lo que se habla. Más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos solo a lo hablado en cuanto tal. Lo comprendido es lo hablado; pero aquello de lo que se habla se comprende solo aproximada y superficialmente; se mienta la misma cosa, porque todos comprenden lo dicho en el marco de la misma medianía. (SuZ: 223 / SyT: 191)

Heidegger apunta aquí al hecho obvio de que los hablantes pueden hablar de la misma cosa y comprender en cierto grado lo que se dice gracias a que comparten un lenguaje común, incluso sin estar directamente familiarizados con las cosas de que se habla. Por ejemplo, uno puede estar informado de los riesgos de un cáncer de pulmón sin necesidad de tener que adquirir previamente un conocimiento médico de la enfermedad.

Ahora bien, las cosas no son tan sencillas. Detrás de estos aspectos positivos del modo cotidiano de comunicación, se esconde la asunción heideggeriana de que el sentido activo de la habladuría no es tan opcional y, por consiguiente, totalmente independiente del sentido pasivo del término. En efecto, los actos comunicativos de la habladuría no resultan tan libres como pudiera parecer a primera vista. La comunicación no nos permite expandir nuestro conocimiento más allá de nuestra experiencia individual. De hecho, mucho de lo que sabemos procede de esta fuente, es decir, nuestra comprensión de término medio sobrepasa siempre nuestra comprensión directa y originaria: «Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladuría, ya está instalada desde siempre en el Dasein. Muchas cosas son las que nunca irán más allá de semejante comprensión media» (SuZ: 225 / SyT: 192). En este sentido, el término «habladuría», como posibilidad estructural, es un rasgo necesario de la Rede y, por ende, de la apertura del Dasein. Sin embargo, como se apresura a puntualizar Heidegger, una vez que la comunicación está en marcha, «pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica» (SuZ: 230 / SyT: 196). Esto resulta especialmente claro en el caso de la comunicación escrita, donde «la comprensión media del lector no podrá

discernir jamás entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido» (SuZ: 224 / SyT: 191).

Aquí es donde empieza a manifestarse el aspecto negativo de la habladuría, que, en la medida en que alcanza cada vez círculos más amplios, pierde la relación primaria de ser con el ente del que se habla. La habladuría acaba así cobrando un carácter autoritario y normativo que decide de antemano el modo de interpretar las cosas. Ahora la habladuría se interpreta como un existenciario, es decir, un modo de ser del Dasein, propio de la caída y la condición de arrojado. Y cuanto más se sumerge este en la habladuría, más profunda es la caída y la pérdida en el uno. De esta manera, la habladuría pierde su neutralidad inicial y se transforma en un elemento negativo por el que el Dasein pasa de la inicial falta de arraigo a la total carencia de fundamento.

¿Por qué motivos se siente el Dasein tentado a caer en la posibilidad negativa que abre la habladuría? Justo después de la definición de la habladuría, entendida como «la posibilidad de comprenderlo todo sin una apropiación previa de la cosa», Heidegger añade que «la habladuría protege de antemano del peligro de fracasar en semejante apropiación» (SuZ: 224 / SyT: 192). Dado que no se tiene ninguna garantía de éxito a la hora de alcanzar una comprensión primordial de las cosas, incluso de la propia existencia, el Dasein se ve tentado a conformarse con la comprensión media que proporciona la habladuría. Como se expone en el parágrafo dedicado a la caída y a la condición de arrojado,

[...] habladuría y ambigüedad, el haberlo visto y comprendido todo, crean la presunción de que el estado de abierto así disponible y dominante del Dasein sería capaz de garantizarle la certeza, la autenticidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser. [...] La presunción del uno de alimentar y dirigir la «vida» plena y auténtica procura al Dasein una tranquilidad para la cual todo está «en perfecto orden» y todas las puertas están abiertas. El cadente estar-en-el-mundo que es para sí mismo tentador es, al mismo tiempo, tranquilizante. (SuZ: 235 / SyT: 199-200)

Resulta plausible aceptar esta interpretación de las posibilidades de caída contenidas en la habladuría, porque esta, como un modo de comunicación

cotidiano, no es por sí misma un fenómeno negativo que condene necesariamente al Dasein a la impropiedad por el mero hecho de participar en el habla cotidiana. Como señala Lafont, hay que tener presente que, para Heidegger, los aspectos negativos y positivos de la habladuría forman parte de un continuo y que no se trata de un asunto de todo o nada.[300] La misma elección de las palabras de Heidegger para caracterizar el paso de la forma neutral de la habladuría a la negativa deja claro que se trata de un asunto de grado, es decir, de un proceso en el que «la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento». La banalización y simplificación son las verdaderas responsables de la caída y de la impropiedad del Dasein, no la comprensión media como tal. Y si bien es cierto que la comprensión media es un rasgo esencial de la apertura del Dasein, la comprensión genuina requiere, además, del desarrollo de nuevas formas de «interrogación y discusión» que rompan con la autoridad anónima del estado público de interpretado. El error del Dasein consiste en tomar la comprensión media como un punto final y no como un simple punto de partida. El hecho de que el Dasein comparta un lenguaje común no le impide alcanzar una relación primordial con los entes y su propio ser.[301] El carácter social del lenguaje muestra que el Dasein ya siempre comparte una comprensión del mundo abierto en la habladuría, la cual se convierte necesariamente en el punto de partida de toda actividad interpretativa y comunicativa. Pero, como señala Heidegger, la inevitabilidad de conectar con la comprensión pública y mediana del uno no excluye la posibilidad de transformar tal comprensión. Ser y tiempo es el ejemplo perfecto de tal posibilidad.

VI.

CUIDADO Y ANGUSTIA:

LA CUESTIÓN DE LA TOTALIDAD

ORIGINARIA DEL DASEIN (§§ 39-44)

§ 39

LA PREGUNTA POR LA TOTALIDAD ORIGINARIA

DEL TODO ESTRUCTURAL DEL DASEIN

En los capítulos anteriores, han ido desgranándose los momentos constitutivos del Dasein en su relación con el mundo, con los otros y consigo mismo. Hasta ahora se han mostrado las diferentes maneras como el Dasein se ocupa de las cosas (Besorgen), los modos como se cuida de los otros (Fürsorge) y las formas en que se manifiesta en su existencia cotidiana (Man-selbst). Llegados a este punto de la analítica existenciaria, queda todavía abierta la pregunta por la unidad estructural de esos momentos, es decir, hay que plantear la cuestión de la totalidad (Ganzheit) del todo estructural del Dasein. Todas las estructuras y todos los rasgos constitutivos del Dasein puestos de relieve son momentos cooriginarios de nuestro estar-en-el-mundo. No se trata de una suma ni de un ensamblaje de rasgos individuales ni de un proceso de deducción, sino de mostrar fenomenológicamente la totalidad originaria que condensa ese complejo todo estructural del Dasein.

Ahora bien, ¿desde dónde podemos descubrir dicha totalidad? ¿Qué fenómeno nos da acceso a ella? La solución que propone Heidegger y que desarrolla en los siguientes parágrafos es que hay una disposición afectiva que, por su propia naturaleza, permite hacer patente al Dasein en su totalidad. La disposición afectiva fundamental de la angustia (Angst) revela el nexo estructural común de todas las estructuras existenciarias: el cuidado (Sorge).

Asimismo, este capítulo final de la primera sección tiene que ofrecer una indicación de cómo responder a la pregunta por el sentido del ser planteada en la introducción de Ser y tiempo: «El ser puede no estar conceptualizado, pero nunca queda completamente incomprendido» (SuZ: 244 / SyT: 206). La analítica del Dasein cumple la tarea de preparar el terreno para lograr una comprensión adecuada y genuina del sentido del ser. El ser —como horizonte último de inteligibilidad de la realidad— es apertura, desvelamiento, verdad en el sentido de desocultamiento. En última instancia, ser y verdad se identifican. La

comprensión del sentido del ser pasa por una aclaración ontológica del fenómeno de la verdad.

La etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein concluye, pues, con los siguientes temas: un examen fenomenológico de la disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de apertura del Dasein (§ 40); la determinación del ser del Dasein como cuidado (§ 41) y la confirmación preontológica del cuidado a través de la fábula de Higinio sobre la Cura (§ 42); la comprensión del ser y el problema de la realidad (§ 43) y, finalmente, la conexión entre Dasein y apertura, ser y verdad (§ 44).

§ 40

LA DISPOSICIÓN FUNDAMENTAL DE LA ANGUSTIA:

UN MODO PRIVILEGIADO DE APERTURA DEL DASEIN

¿Qué hace que la angustia sea un modo señalado de apertura? ¿Por qué se la considera una disposición afectiva fundamental? La angustia es una afección fundamental porque coloca al Dasein, de golpe, ante sí mismo. El análisis de la caída mostró que el Dasein vive inmediata y regularmente en la absorción del uno y en el subsiguiente peligro de perderse en el mundo del que se ocupa. La caída y la absorción en el uno plasman el movimiento de huida característico del Dasein cotidiano. Este se da la espalda a sí mismo, huye de y ante sí mismo en la forma del estar-lejos-de-sí (Weg-sein) (cf. SuZ: 245 / SyT: 207; cf. también GA 20: 392). Pero esta huida no se hace comprensible por medio de un movimiento de reflexión sobre sí mismo, por medio de un ejercicio de introspección artificial. Es justo la angustia la que nos coloca de una manera inmediata ante nosotros y ante el mundo en cuanto tal, sin necesidad de ninguna mediación reflexiva.

El fenómeno originario de la angustia nos muestra las raíces mismas del ser del Dasein: su mundanidad radical, su estar-en-el-mundo en cuanto tal. Obviamente, el mundo no se abre de una manera conceptual. No somos capaces de aprehender conceptualmente (begreifen) lo que el mundo es justo porque no disponemos de ninguna posibilidad de determinación. De hecho, la imposibilidad de determinación es la razón por la cual el Dasein es lanzado a través de la angustia contra sí mismo, ya que no hay ningún ante-qué concreto del que angustiarse.

Aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo. [...] El «mundo» ya no puede ofrecer nada, y tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del «mundo» y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia

su propio poder-estar-en-el-mundo. La angustia aísla al Dasein. (SuZ: 249 / SyT: 210)

La angustia es un contramovimiento a la caída en el uno impropio de la cotidianidad que sitúa al Dasein ante sí mismo, abriéndole la posibilidad del reencuentro consigo mismo. La angustia se convierte así en el verdadero principio de individuación.

Por su parte, la angustia tiene la siguiente estructura formal: de la misma manera que en el análisis del miedo (§ 30) distinguimos entre el ante-qué del miedo, el tener miedo como tal y aquello por lo que el miedo teme, la angustia se compone de tres momentos: el ante-qué de la angustia, la angustia por y el angustiarse mismo. Pero a diferencia del miedo —que es un miedo ante algo concreto—, el ante-qué de la angustia es algo absolutamente indeterminado que revela la carencia de fundamento del mundo.

a.

El objeto de la angustia (das Wovor der Angst)

¿Hay un objeto específico de la angustia? ¿Hay algún ente intramundano que provoque angustia? Heidegger responde con un no categórico: «El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado» (SuZ: 247 / SyT: 208). La amenaza no está en ninguna parte, no puede localizarse en un momento y en un lugar concretos. Lo que está en juego en la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal. Esto no significa que el mundo desaparezca. Más bien al contrario, la falta de significatividad de cuanto nos rodea hace aún más patente nuestro arrojamiento al mundo. Lo que nos oprime y angustia no es esta o aquella cosa, esta o aquella situación, ni esta o aquella persona. Lo que nos amenaza es nada en concreto, es decir, nada que proceda del mundo y nada que esté determinado por mis relaciones con el él. Angustia y nada se pertenecen mutuamente. En la angustia lo que nos amenaza no es ninguno de los entes intramundanos. Y, sin embargo, están tan cerca que uno se siente agarrado, y siente que se le corta la respiración. Y, con todo, nada. El lenguaje coloquial expresa de una manera muy gráfica la vivencia de la nada (Nichts) que se hace manifiesta en la angustia. Una vez que

la angustia se ha calmado, solemos decir: «En realidad no era nada» (SuZ: 248 / SyT: 209). La angustia rompe, por decirlo así, nuestra familiaridad habitual con el mundo, corta de repente nuestra relación umbilical con él. Y en esta especie de suspensión del mundo cotidiano donde vivimos de ordinario se hace patente el mundo en cuanto mundo.[302]

b.

La angustia por (die Angst um...)

Paradójicamente, el «por» de la angustia es uno mismo. Aquello por lo que la angustia se angustia es el Dasein mismo. Al quedar en suspenso la validez del mundo familiar de la cotidianidad, el Dasein se encuentra a solas consigo mismo. En la angustia el ente intramundano se hunde en la insignificancia. El mundo ya no es capaz de ofrecer nada y tampoco la compañía de los otros. La angustia se caracteriza por una peculiar fuerza de singularización (Vereinzelung). La noción ontológica que corresponde a la vivencia de la angustia es el fenómeno del «ser libre para» (Freisein für), en concreto el «ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos» (SuZ: 249-50 / SyT: 210). De esta manera, la angustia revela al Dasein en su estar vuelto hacia su poder-ser más propio. Ante la desconexión de los lazos que mantienen al Dasein regularmente ligado al mundo, se abre por primera vez la posibilidad de elegirse con libertad, es decir, la propiedad y la impropiedad se revelan como posibilidades de ser del Dasein.

c.

La vivencia de la angustia (das Sichängsten)

El análisis existenciario de la angustia nos coloca en una suerte de situación límite en que nos descubrimos a nosotros mismos de una manera inequívoca: «La angustia aísla y abre al Dasein como un solus ipse» (SuZ: 250 / SyT: 210). El poder de desvelamiento inherente a la angustia es tan fuerte que Heidegger incluso habla de un «solipsismo existencial». En el anexo al comentario del

parágrafo 27 dedicado al sí-mismo y al uno cotidiano, se llamó la atención sobre el hecho de que Heidegger distingue dos tipos de solipsismo: uno epistemológico y otro existencial. El primero alude al solipsismo clásico de un sujeto encerrado en sus propias representaciones, mientras que el segundo remite al Dasein resuelto que proyecta su existencia desde el horizonte de sus posibilidades. «Este "solipsismo" existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislado en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo» (SuZ: 250 / SyT: 210).

El solipsismo existencial coloca al Dasein directamente ante sí mismo y, al tiempo, lo expone de manera radical ante el mundo. La estructura formal de la angustia puede representarse gráficamente de la siguiente manera:

ESTRUCTURA FORMAL DEL FENÓMENO DE LA ANGUSTIA

Ante-qué (Wovor der Angst) El c

Angustia por (Angst um...)

Angustiarse como tal (Sichängsten)

En la parte final del parágrafo, se analizan las diferentes modalidades de apertura al mundo que pone de manifiesto la angustia: el no-estar-en-casa (Nicht-zuhause-Sein) y la inhospitalidad (Unheimlichkeit). Con su oscura e inquietante amenaza, la angustia cumple la importante función de sacar al Dasein de su obvio y cotidiano sentirse en casa e introducirlo en el modo existenciario del sentirse fuera de casa (Unzuhause). No se trata de un simple extravío fruto de una falta de orientación, sino de una desazón profunda, de un sentimiento agudo de carecer de una morada, de no tener un hogar (Unheimlich). Esta inhospitalidad, esta sensación de falta de hogar, expresa el estado de ánimo fundamental de un Dasein que ya no se siente cómodo y a cubierto en la cotidiana familiaridad de su mundo, un mundo donde, por lo general, se sentía como en casa. Lejos de constituir una afección patológica que se manifiesta en ciertas situaciones excepcionalmente extremas, la angustia es un elemento constitutivo del Dasein, en que este se encuentra arrojado y entregado a sí mismo en su ser. Esto explica que la angustia se considere como una disposición afectiva fundamental (Grundbefindlichkeit), como un fenómeno mucho más originario y desvelador que el miedo, como un existenciario que posee una particular significación ontológica.[303] El fenómeno de singularización que se produce por medio de la angustia recupera y saca al Dasein de su estado de caído a la vez que le «revela la propiedad y la impropiedad como posibilidades de ser del Dasein» (SuZ: 253 / SyT: 212).

La angustia provoca una ruptura repentina con la normalidad del uno y permite que tomemos conciencia de nosotros mismos como individuos capaces de autodeterminación. La angustia, como la describe Heidegger, da pie a un colapso completo de las estructuras de significado en que uno vive. Y en medio de este colapso total del mundo, emerge la figura de un Dasein que se encuentra consigo mismo y se descubre como ser de posibilidades. Esto no significa que en la angustia descubramos la verdad profunda de nuestras vidas. La incapacidad de comprender-nos a nosotros mismos y abrirnos paso en nuestras vidas deja claro que somos entes que se encuentran siempre delante de la pregunta «¿Quién soy yo?». La angustia no revela quiénes somos, porque en ella no somos nadie. Simplemente muestra que somos mera posibilidad. Pero esa indeterminación es la que justo nos permite estar siempre abiertos a nuevas posibilidades y realizarnos en cada caso de una manera u otra. Decir que somos posibilidad, mejor dicho «ser-posible» (Möglich-sein), significa que somos entes que miran hacia el futuro, o al menos lo intentan. Aun así la angustia tiene una conexión

importante con la libertad y la propiedad: «La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser. [...] La angustia lleva al Dasein ante su ser libre para... (propensio in...) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre» (SuZ: 249-250 / SyT: 210). La angustia no nos arrastra hasta nuestro ser más interior y profundo, como sucede, por ejemplo, tras un desastre natural o una gran pérdida personal. Es algo común que supervivientes de catástrofes naturales o personas que han sufrido una enfermedad grave digan: «Ahora comprendo mucho mejor lo que es importante para mí. No es mi trabajo ni mi estatus social: es la familia». Esto, sin duda, es un tipo de reconocimiento y crecimiento personal importante, pero Heidegger no está hablando de eso. La función de la angustia es otra: nos coloca cara a cara con nuestro poder-ser más propio y este encuentro nos libera de alguna manera. ¿Cómo? Tendremos ocasión de responder a esta pregunta cuando abordemos el fenómeno de la muerte como la posibilidad de ser más propia, cierta, indeterminada e insuperable. Aquí nos interesa resaltar la importante función metodológica que desempeña la angustia en la articulación interna de Ser y tiempo. La angustia es la bisagra que conecta las dos secciones. Al romper con el anonimato del uno impropio abre la posibilidad de la propiedad y la libertad.

— Anexo —

La función metodológica de la angustia[304]

A propósito del comentario del parágrafo 7 y del anexo que lo acompaña, se mostraron las diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Ambos filósofos se distinguen por el modo de acceder a la apertura fenomenológica de la esfera de las vivencias de la conciencia y los comportamientos de la vida fáctica, respectivamente. Husserl echa mano del método de la reflexión descriptiva; Heidegger recurre al método de la comprensión hermenéutica. En ambos casos, se trata de ver cómo cada uno logra remontarse al núcleo de la conciencia pura (Husserl) y de la vida fáctica (Heidegger). Aquí encontramos de nuevo dos maneras muy diferentes de proceder. Husserl desarrolla el método de la reducción. A partir de una desconexión del mundo y por medio de diferentes niveles de reducción, se llega a la subjetividad transcendental. En cambio, para Heidegger, el acceso originario

al mundo de la vida fáctica acontece de repente a través de una afección fundamental, como es la angustia. La principal diferencia entre Husserl y Heidegger consiste en que la reducción puede activarse libremente en cualquier momento pasando de la actitud natural a la reflexiva, mientras que la angustia tiene el carácter de un acontecimiento que escapa al control reflexivo de la vida. Como tratamos de mostrar a continuación, la angustia posee una enorme importancia metodológica porque de una manera pasiva, es decir, sin que el yo ejecute un acto reflexivo, permite alcanzar un nivel de autocomprensión de la vida similar al que ofrece la reducción.

Al abordar la cuestión de la apropiación de la situación hermenéutica a través del fenómeno de la actualidad cotidiana, advertimos que la interpretación pública condiciona las posibilidades de ver del Dasein fáctico. Esa es una sospecha que se confirma enseguida con una primera valoración de la obra temprana de Heidegger. En las diferentes lecciones de ese período, aparece la idea recurrente de que la vida muestra una tendencia estructural al encubrimiento (Verdeckung), a la ruina (Ruinanz), a la precipitación (Sturz), al enmascaramiento (Maskierung) y a la caída (Verfallen) (cf., respectivamente, GA 61: 131; GA 63: § 6; GA 20: § 29; SuZ / SyT: § 38). La idea de que el saber de sí implícito en el ocuparse del mundo también encierra la posibilidad de una desfiguración del ser mismo de la vida aletea sobre estas lecciones de juventud. La vivencia cotidiana inmediata en que vida y mundo se copertenecen no parece suministrar una autocomprensión definitiva y amenaza con un encubrimiento. Resulta obvio que estamos moviéndonos en los parámetros de la impropiedad de Ser y tiempo, aunque en un lenguaje mucho más desgarrador y expresionista. Pero esto no implica un autoengaño absoluto, sino una forma particular de encubrimiento que, evidentemente, no excluye la posibilidad de una autocomprensión propia y genuina. Incluso en la deformación tenemos una conciencia atemática de lo original, al igual que a través de los rasgos deformantes de las caricaturas se atisban los rasgos de los verdaderos rostros.

Esta tendencia estructural al encubrimiento es constitutiva de la vida fáctica misma. Aquí interviene nuevamente la hermenéutica como movimiento de desencubrimiento, de desvelamiento, de desenmascaramiento. Pero la vida manifiesta, a su vez, una constante capacidad de cuestionarse a sí misma, tiene la potencia de interrogarse por el estado de su existencia. En esa búsqueda prerreflexiva de transparencia, se genera un contramovimiento a la caída, una fuerza capaz de neutralizar, de suspender la validez de las interpretaciones públicas que abre la posibilidad de una comprensión originaria «en guerra

permanente contra su propia ruina fáctica» (GA 61: 153). Ese contramovimiento se asienta en último término en una experiencia fundamental que nos hace tomar conciencia de nuestro ser. En la conferencia de 1924, «El concepto de tiempo», esa experiencia empieza a fraguarse en la anticipación de la posibilidad extrema de la muerte (cf. BZ: 16-17). A partir de las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, y de Ser y tiempo, interviene el fenómeno de la angustia. El «ante qué» peculiar de la angustia es la nada, es decir, la simple y desnuda experiencia del estar en el mundo sin más. La ausencia de determinación de la angustia es la que justo nos coloca ante la pura condición de arrojado (Geworfenheit) y nos permite asumir las posibilidades que en cada caso somos.

La angustia abre el campo de autodonación inmediata del Dasein cotidiano y posibilita así un acceso originario a sí mismo. En este sentido, la angustia, al desconectarnos de la comprensión cotidiana en que estamos habitualmente inmersos, guarda no pocas similitudes con la reducción fenomenológica de Husserl.

La invocación a las cosas mismas supone que no las vemos en sí mismas, sino encubiertas en un campo que las distorsiona y desfigura (como, por ejemplo, el de una tradición que nos enseña qué cosas vemos y cómo tenemos que verlas). De ahí nace la noción husserliana de reducción como esfuerzo por reconducir las cosas a su fundamento verdadero, con independencia de creencias religiosas, opiniones públicas, prejuicios sociales, instituciones públicas, etcétera. El lema «a las cosas mismas» significa eliminar los presupuestos de índole filosófica, científica e histórica que recubren la experiencia inmediata de la vida. Husserl apuesta por la reducción como herramienta metodológica capaz de llegar a la esencia de las cosas y al descubrimiento de la conciencia transcendental que constituye el mundo como correlato suyo. Pero ¿qué sucede con la epoche, la reducción y la constitución en la radicalización heideggeriana de la fenomenología de Husserl? Es conocida la postura de Heidegger en su conferencia «El final de la filosofía y la tarea del pensamiento», de 1964, según la cual dichos elementos constituyen las piezas de una fenomenología de corte cartesiano y, por tanto, adherida a la idea de evidencia científica (cf. ZSD: 69-79). Con todo, resulta conveniente precisar qué entiende Husserl realmente por «reducción» para evitar simplificaciones que llevan a pensar que se trata de una simple técnica, un procedimiento metodológico más. En 1907, cuando la reducción se introduce por primera vez en las lecciones de Gotinga La idea de la fenomenología, se habla de un requisito metodológico indispensable para

satisfacer plenamente el ideal de la ciencia y dar cumplimiento a las aspiraciones de una filosofía como ciencia estricta.

Ahora bien, retomando nuestra pregunta inicial, ¿qué pasa con la reducción en la fenomenología hermenéutica de Heidegger? Mejor dicho, ¿qué es una fenomenología sin reducción? Desde hace años, la literatura crítica ofrece dos tipos de respuestas a estas preguntas. En primer lugar, están quienes mantienen la tesis de que en Ser y tiempo no hay ningún rastro de la reducción: bien por la intención de Heidegger de abandonar el proyecto husserliano, bien por el hecho de que el análisis del «estar-en-el-mundo» excluye toda idea de suspensión.[305] En segundo lugar, están quienes afirman que los análisis del mundo presuponen en realidad la entera temática husserliana de la reducción.[306] La ausencia de la misma no vendría a significar tanto un olvido de la problemática fenomenológico-transcendental como su verdadera radicalización. La ausencia de la epoche responde a un deseo: mantener la intencionalidad fuera del esquema de la posición teórica y objetivante.[307] Desde el trasfondo de esta discusión, se ha planteado con frecuencia la pregunta de si Heidegger se encontraba desde el principio ya fuera de la fenomenología[308] o si en cierto momento se despidió de ella.[309] Held y Herrmann, en cambio, no aceptan este planteamiento y han insistido en repetidas ocasiones en que Heidegger se mantuvo siempre en el marco de la fenomenología, incluso cuando después ya no hiciera uso del término.[310] Nosotros nos atrevemos a ir un poco más lejos al afirmar que Heidegger radicalizó la fenomenología en el sentido literal de «ir a la raíz de las cosas mismas» en su darse inmediato antes de cualquier tipo de ruptura, suspensión, cancelación, reducción (epoche) del mundo de las vivencias. Sus múltiples y precisas investigaciones en torno a los modos de ser de la vida fáctica y del Dasein se mueven desde sus primeros cursos en Friburgo en el marco general de la fenomenología, pero no en la transcendental de Husserl. El hecho de que Heidegger no practique la reducción husserliana no significa que se despida de la fenomenología. Lo que caracteriza a esta no es la epoche, sino el modo de llegar a las cosas mismas. Y en este sentido, Heidegger es profundamente fenomenólogo.

Si admitimos, en efecto, la tesis de la radicalización, resta plantearse qué significa radicalizar. En la línea de lo expuesto, significa sintonizar con el nivel de donación originaria de la vida en el ámbito de las vivencias preteoréticas inmediatas. Y eso se consigue por medio de una triple operación: la reducción, la construcción y la destrucción fenomenológicas. Esta operación se lleva a cabo en la órbita de Ser y tiempo, en concreto en las lecciones del semestre de verano de

1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología.

Para aprehender el ser es preciso ante todo dirigir la mirada fenomenológica hacia el ente en que el ser sale a la superficie. Este es el elemento de la reducción, que coincide con lo que Husserl denomina «reducción fenomenológica». Heidegger, en cambio, le da un sentido ontológico nuevo: la reducción fenomenológica es el método que permite retrotraer la mirada fenomenológica de la captación categorial del ente a la comprensión ontológica del ser que la hace posible. Pero no basta con esa fase reductiva. El ser no se nos pone nunca delante como un ente. Para poder alcanzarlo y convertirlo en tema de investigación hay que llevarlo a la mirada con libertad y proyectar expresamente un ente dado hacia su ser y sus estructuras. Es el nivel de la construcción fenomenológica. Sin embargo, con este segundo paso tampoco se agota la tarea fenomenológica. La investigación del ser parte de una interpretación determinada inicialmente por un abanico de posibilidades condicionadas fáctica e históricamente. La historia del ser muestra que la ontología utiliza un concepto del ser que no responde a su constitución originaria. Aquí interviene el tercer paso de la destrucción fenomenológica, el desmontaje crítico de los conceptos heredados para volver al fondo de la experiencia originaria de que surgieron.

En este contexto, Courtine lanza la sugestiva hipótesis de que la angustia constituye una repetición de la problemática husserliana de la reducción fenomenológico-transcendental.[311] Más allá de las primeras interpretaciones de la angustia enarboladas por aquellos que defendían el existencialismo, se trata de averiguar cuál es la función metodológica que desempeña la angustia en el seno del análisis de la vida humana. La angustia sirve para hacer comprensible el tránsito de la impropiedad a la propiedad. El punto de partida efectivo de la ontología fundamental es el factum de la impropiedad que, por las razones que sea, lleva consigo un desconocimiento de la propiedad.

[De ahí que el ser humano,] como está perdido en el uno, primero deba encontrarse. Y para poder de algún modo encontrarse, ha de ser «mostrado»› a sí mismo en su posible propiedad. El Dasein necesita el testimonio de un poder-ser-sí-mismo, que él ya es siempre como posibilidad. (SuZ: 356 / SyT: 288)

Justo esta es la función de la angustia y de la llamada de la conciencia.

La cancelación de las certezas del mundo cotidiano que sobreviene por medio de la angustia procede estructuralmente de la misma manera que la puesta entre paréntesis de la actitud natural llevada a cabo por la reducción husserliana. Ahora bien, la angustia no responde a una actitud reflexiva ejecutada de manera metodológica con el objetivo de cancelar la validez del mundo cotidiano y volver sobre la conciencia pura. Más bien encarna un modo de encontrarse, una afección fundamental (Grundstimmung) que nos coloca ante nosotros mismos. Heidegger se opone de manera expresa a la reducción egológica de Husserl por considerar que esta desemboca en un yo privado de mundo. En este punto es donde se hace más evidente la diferencia entre reducción y angustia: mientras esta se origina en un estado de ánimo que se apodera de nosotros, aquella refleja una actitud que podemos ejercer metódicamente en cualquier momento.[312]

Con la angustia, se invierte el método de la reflexión transcendental. Husserl cancela la validez del mundo natural con el fin de llegar al ámbito de la conciencia pura. Heidegger, en cambio, rechaza la artificialidad de la reducción transcendental y toma como punto de partida de su análisis fenomenológico-hermenéutico la vivencia inmediata de nuestro mundo circundante. Las vivencias ya no se analizan desde el prisma de la subjetividad, sino desde el modo como nos encontramos fácticamente en el mundo. Estas vivencias, en cuanto ya siempre abiertas al mundo, encierran un valor metodológico fundamental para la analítica existenciaria, la cual deberá atenerse a las más destacadas y amplias posibilidades de apertura del Dasein para recibir de ellas la aclaración de este ente. Ahora bien, este modo de ser «destacado», «amplio» y «originario» no lo facilita la reflexión; por el contrario, se da en la vivencia de la angustia. En la angustia y en la llamada de la conciencia se atestigua la posibilidad de la propiedad que al principio permanecía totalmente oculta. La angustia y la llamada de la conciencia tienen un enorme peso metodológico en la ontología fundamental porque —de forma pasiva— producen el mismo rendimiento que Husserl asigna a la autotransparencia que aporta su método de las reducciones.

§ 41

EL SER DEL DASEIN: EL CUIDADO

El análisis de la angustia supone un primer intento de aprehender la unidad ontológica del Dasein. La angustia muestra al Dasein como un estar-en-el-mundo fácticamente existente. En otras palabras, los caracteres ontológicos fundamentales del Dasein son la existenciariedad (Existenzialität), la facticidad (Faktizität) y el estar-caído (Verfallensein). La existenciariedad se refiere al anticiparse del Dasein en sus posibilidades, la facticidad mienta la condición de arrojado que es propia del Dasein y el estar-caído representa el modo habitual como el Dasein se halla sumergido en el mundo cotidiano. A la luz del examen de los tres elementos constitutivos del fenómeno del estar-en puede establecerse la siguiente correspondencia: la existencia, en cuanto proyección de posibilidades, remite a la comprensión; la facticidad, como la situación en que nos encontramos arrojados, se manifiesta por medio de la disposición afectiva; y el estar-caído, como el modo de ser inmediato en el uno público, se hace accesible en el discurso, en concreto en su forma cotidiana de la habladuría. En efecto, el Dasein se ha desembozado hasta ahora como una posibilidad (existencia, comprender, proyecto), arrojada al mundo (disposición afectiva, condición de arrojado), en que de ordinario y regularmente se ha perdido (estar-caído, uno, impropiedad). Gráficamente, podemos resumir esta correspondencia como sigue:

MOMENTOS ESTRUCTURALES DEL CUIDADO	MOME
Existenciariedad (Existenzialität)	Co
Facticidad (Faktizität)	Disposición afecti

Estas tres determinaciones de la existencia del Dasein conforman una trama originaria, un conjunto estructural bien trabado, cuya unidad constituye el ser del Dasein. Sabemos que el Dasein es «un ente al que en su ser la va este mismo ser» (SuZ: 254 / SyT: 213). Este «irle» (gehen um), esta puesta en juego de su ser en cada situación, coloca al Dasein ante lo que está arrojado (facticidad), ante el modo como se encuentra inicialmente arrojado en la modalidad de la cotidianidad (estar-caído) y ante la posibilidad de proyectarse, de salir fuera de sí (existenciariedad).

Dicho de otra manera: estas determinaciones estructurales —que en su cooriginariedad constituyen el todo del Dasein— cumplen la siguiente función:

1) Existenciariedad (Existenzialität). El Dasein, en la medida en que existe, ya se ha confrontado cada vez con una posibilidad de sí-mismo. La angustia revela al Dasein el ser libre para poder ser de una determinada forma. El Dasein proyecta así las posibilidades y, en cierta forma, se «anticipa-a-sí» (sich-vorweg-sein).

2) Facticidad (Faktizität). El Dasein nunca existe de manera aislada, sino que ya siempre está arrojado en un mundo. El existir es siempre un existir fáctico. El anticiparse-a-sí, pues, se da como un «estando-ya-en-un-mundo» (schon-in-einer-Welt-sein). La existenciariedad se halla determinada esencialmente por la facticidad.

3) Estado de caído (Verfallenheit). Y, finalmente, el existir fáctico del Dasein no solo es un poder-estar-en-el-mundo en condición arrojada, sino que ya está siempre absorto en el mundo de sus ocupaciones cotidianas en la forma de la caída. En el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo también está copresente el cadente «estar-en-medio-de» (Sein-bei) de lo que comparece dentro del mundo.

Si ahora unimos estos tres momentos cooriginariamente entrelazados, podemos ofrecer la siguiente definición formal de la totalidad del todo estructural del Dasein: «El ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo)-en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)» (SuZ: 256 / SyT: 214).

Nos hallamos en presencia de una estructura que concierne a todas las determinaciones ontológicas del Dasein, de una estructura unitaria implícitamente presente en todos los modos de ser analizados hasta ahora. El nombre de esta estructura es el «cuidado» (Sorge).[313] En efecto, el cuidado ha estado presente desde los primeros estadios de la analítica existenciaria: bien en la forma de la ocupación (Besorgen), bien en la de la solicitud (Fürsorge). Y, en última instancia, el cuidado no puede ser otra cosa que cuidado de sí (Selbstsorge) de un Dasein para el que en cada caso necesariamente está en juego su propio ser mismo. El siguiente cuadro muestra la correspondencia entre los tres elementos de la definición formal del cuidado y los tres momentos estructurales del estar-en del Dasein:

ESTRUCTURA FORMAL DEL CUIDADO

ELEMENTOS DE LA DEFINICIÓN DEL CUIDADO	MOM
Anticiparse-a-sí... (Sich-vorweg-sein)	
Estando-ya-en-el-mundo... (Schon-in-einer-Welt-sein)	
En-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo) (Sein-bei)	

No se puede olvidar que el cuidado es una condición ontológica de posibilidad, una estructura puramente formal, vacía de contenido, que no remite a ninguna acción concreta. El cuidado es una estructura originaria (Urstruktur) que goza de una peculiar aprioridad. El cuidado, como apunta Heidegger, «se da existenciariamente a priori "antes", es decir, desde siempre, en todo "comportamiento" fáctico y "situación" del Dasein» (SuZ: 257 / SyT: 215).

El fenómeno del cuidado no expresa la primacía del comportamiento práctico sobre el teórico. La misma actividad teórica es un tipo de cuidado, si bien no el primario (como se pone de manifiesto en el parágrafo 13). Lo mismo cabe decir de la acción política, la reivindicación social, la actividad lúdica, el deseo. Todo ello son posibilidades de ser del Dasein definido como cuidado, esto es, «el cuidado es ontológicamente "anterior" a estos fenómenos» (SuZ: 257 / SyT: 216). Nada impide, empero, que estos fenómenos de la voluntad, el deseo y la inclinación a la vida puedan describirse y analizarse fenomenológicamente de una forma adecuada. De hecho, Heidegger hace una breve descripción de los momentos constitutivos de la posibilidad ontológica del querer (Wollen), desear (Wünschen) e impulso a vivir (Drang zu leben), que deja abierta la puerta al desarrollo de una filosofía de la voluntad, del deseo y de la vida, respectivamente.

Así pues, a primera vista pudiera parecer que la analítica existenciaria ha llegado a su puerto de destino una vez finalizado el análisis del cuidado. Sin embargo, el cuidado es más el punto de partida que el de llegada. No olvidemos que la analítica de la primera sección tiene un carácter meramente preparatorio. La analítica revela la compleja estructura ontológica del Dasein y pone a nuestra disposición los instrumentos conceptuales necesarios para abordar el verdadero tema de Ser y tiempo: el sentido del ser que se abre desde el horizonte de la temporalidad. Como dice Greisch, «se anuncia así la necesidad de una segunda gran navegación, que ocupará la segunda sección de Ser y tiempo: el análisis de las relaciones entre Dasein y temporalidad, que el cuidado permite entrever».[314] Una vez analizadas las posibilidades de la angustia y la muerte y de las diferentes respuestas que podemos dar a estos dos fenómenos de singularización, empezamos a ver que el Dasein posee una profunda estructura temporal que de otra manera no seríamos capaces de reconocer.

Sin ánimo de querer anticipar los resultados de la investigación fenomenológica

sobre el tiempo, merece la pena llamar la atención acerca del nexo íntimo entre cuidado y temporalidad. La misma definición del cuidado contiene una referencia implícita a la dimensión temporal de la existencia, que luego será desarrollada en la segunda sección de Ser y tiempo. El anticiparse-a-sí de la existenciariedad alberga el germen de la proyección de posibilidades y, con ello, abre la dimensión temporal del futuro; el estar-ya-en-un-mundo de la facticidad implica la dimensión temporal del pasado; y el estar-en-medio-de propio del estar-caído desvela la dimensión temporal del presente. Retomando el cuadro anterior podemos establecer la siguiente equivalencia entre los momentos estructurales de la existenciariedad, la facticidad y el estar-caído, por una parte, y las dimensiones temporales de futuro, pasado y presente, por la otra.

CUIDADO Y TEMPORALIDAD

ELEMENTOS CUIDADO	MOM
Anticiparse-a-sí (Sich-vorweg-sein)	Existe
Estando-ya-en-un-mundo (Schon-in-einer-Welt-sein)	
En-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo) (Sein-bei)	Es

El sentido ontológico del cuidado es la temporalidad. Una vez establecido que el ser del cuidado es la temporalidad, se está en disposición de iniciar la segunda sección, intitulada «Dasein y temporalidad». En ella se ofrece una re-interpretación del ser del Dasein en términos de temporalidad que, a nuestro juicio, desarrolla una hermenéutica de sí, un ideal fáctico de la vida humana propia, en que vivimos de acuerdo con nuestras verdaderas posibilidades de ser. En opinión de Heidegger, al vivir en la mayoría de los casos lejos de nosotros mismos (weg sein), en las diferentes modalidades del estar-caído en el uno, no solemos desplegar todo el abanico de posibilidades de existencia a nuestro alcance. La idea común de la primera sección es que no abrazamos el tipo de ente que somos, a saber, Dasein como posibilidad y lugar de manifestación del ser. La segunda sección explora esta dinámica de reapropiación de sí mismo desde el horizonte de la temporalidad.

§ 42

LA AUTOINTERPRETACIÓN DEL DASEIN: HIGINIO Y LA FÁBULA DE CURA

El cuidado no alude a ninguna capacidad humana. Se trata únicamente de una estructura formal, ontológico-existenciaria del Dasein. Sin embargo, porque todo existenciario debe referirse a un subsuelo óntico firme, Heidegger busca un testimonio preontológico de su interpretación del cuidado en una vieja fábula latina de Higinio. Según esta fábula, Cura modeló una figura a la que luego Júpiter dio espíritu. Cura quiere ponerle a la figura su nombre, pero Júpiter se niega. Mientras ambos discuten entre sí, interviene Tierra, pidiendo que se le otorgue su nombre, pues ella ha facilitado parte de su materia. Al no lograr ponerse de acuerdo, acuden a Saturno como juez de paz, quien propone la siguiente solución: Júpiter recuperará el espíritu de la figura tras su muerte, Tierra recuperará el cuerpo de la figura y Cura retendrá la figura mientras viva. Y en cuanto a la disputa por el nombre, Saturno decide que se llame homo, puesto que está hecho de humus (cf. SuZ: 262 / SyT: 219). Este testimonio preontológico muestra la primacía del cuidado como determinación fundamental del ser humano frente al tradicional dualismo antropológico de materia y espíritu. El Dasein es primaria y originariamente cuidado. Y el hecho de que reciba el nombre de Saturno, que representa a Cronos, indica que su ser está constituido por el tiempo. Con ello, encontramos otra alusión a la estrecha relación entre cuidado y temporalidad vislumbrada en el parágrafo anterior. El cuidado no es una simple abstracción a partir de ciertos rasgos empíricos, sino una estructura a priori, una condición de posibilidad que debe concebirse en un sentido originario, es decir, ontológico. Así, pasamos de la autointerpretación preontológica del Dasein como cura al concepto existenciario pleno de «cuidado».

§ 43

EL PROBLEMA DE LA REALIDAD

Tras habernos ofrecido una descripción de la existencia cotidiana y mostrado el nexo estructural de todas las determinaciones existenciarias por medio del fenómeno del cuidado, Heidegger finaliza esta primera sección de Ser y tiempo abordando dos problemas fundamentales que afectan a la relación del Dasein con la realidad y la verdad. Los parágrafos 43 y 44 proponen un primer balance ontológico de los resultados obtenidos hasta ahora y se enfrentan a dos temas centrales de la ontología: el problema de la realidad (§ 43) y el problema de la verdad (§ 44).

El primer problema concierne, pues, el estatus de la realidad o, para ser más precisos, a la relación entre Dasein, mundo y realidad. Según una interpretación largamente dominante en el pensamiento occidental, el mundo se concibe como la totalidad de las cosas (res) y las cosas, a su vez, se determinan en términos de la simple presencia. A juicio de Heidegger, este es el sentido de realidad (Realität) que impera en la tradición filosófica. Pero el privilegio concedido al modo de ser de la realidad meramente presente es injustificado y tiene consecuencias filosóficas: no solo el ente intramundando, sino también el Dasein mismo se concibe como una cosa, una substancia (Descartes).

La analítica existenciaria posee una clara dimensión hermenéutica que afecta directamente a la misma cuestión ontológica: «La pregunta por el sentido del ser solo es posible si se da algo así como una comprensión del ser» (SuZ: 266 / SyT: 221). El Dasein es ya siempre comprensor. Eso significa que el ser ya siempre se comprende de alguna manera, aun cuando no se logre aprehender en conceptos. La tarea de la ontología consiste en la elaboración conceptual de una comprensión del ser. La cuestión es de una actualidad extrema. Hoy en día, en amplios sectores de la literatura analítica, el término «ontología» tiende a utilizarse como equivalente del término «teoría de la realidad».

El examen de las estructuras ontológicas del Dasein ha dejado claro que el estar-en-el-mundo es la constitución fundamental. Según Heidegger, el fenómeno del

mundo se ha pasado tradicionalmente por alto: no se habla del mundo, sino de la realidad. De esta manera, «el ser también cobra el sentido de realidad» (SuZ: 266 / SyT: 222). Esta primacía del concepto de realidad obstruye el camino hacia una genuina analítica del Dasein y, con ello, obstruye una comprensión genuina del sentido del ser: «Por este motivo [...] es necesario demostrar que la realidad no solo es un modo de ser entre otros, sino que ontológicamente se halla en una determinada conexión de fundamentación con el Dasein y el mundo» (SuZ: 267 / SyT: 222). La realidad se funda, pues, en la mundanidad del Dasein. A partir de esta premisa de fondo, Heidegger aborda las siguientes tres cuestiones: a) la existencia y demostrabilidad del «mundo exterior»; b) la realidad como problema ontológico y c) realidad y cuidado.

a.

La existencia y demostrabilidad del «mundo exterior»

¿En qué medida puede conocerse y demostrarse la existencia del «mundo exterior»? ¿Qué significa «realidad»? En opinión de Heidegger, nos hallamos ante un falso problema. Todo acceso a un ente real se funda ontológicamente en la constitución fundamental del Dasein: su estar-en-el-mundo. El mismo planteamiento de la pregunta por el «mundo exterior» resulta absurdo (cf. GA 20: 299) y delata el hecho de que el fenómeno del mundo se ha pasado por alto (cf. SuZ: 269 / SyT: 224). El Dasein no accede a la exterioridad del mundo desde la esfera interior de la conciencia. El Dasein no es una mónada leibniziana con puertas y ventanas hacia el mundo. El Dasein no precisa de puertas y ventanas de acceso al mundo, pues primariamente ya está en el mundo.

Uno de los principales problemas de la filosofía moderna es que concibe los entes como reales. Cuando pensamos el ser de los entes en términos de realidad, reducimos el mundo a un conjunto de cosas independientes (res). La actitud teorética característica de la teoría del conocimiento reduce el mundo a una colección de objetos que están presentes solo para el sujeto que los observa y representa. Esta forma de ver el ser de los entes puede que sea válida para la ciencia, pero no agota la multiplicidad de modos como los entes se dan. En este sentido, la realidad (Realität) solo es un modo de ser entre otros. Heidegger sostiene que el descubrimiento de los entes es tan fundamental para la existencia

humana que es anterior a cualquier cosa que pueda ser probada o negada. Como se explicará en el comentario del parágrafo 44, negar la apertura del Dasein es negar su ser más propio, significa cometer un acto de suicidio (cf. SuZ: 303 / SyT: 248).

Todos los intentos de demostrar la existencia del «mundo exterior» parten del falso presupuesto de un sujeto aislado.

Creer, con o sin razón, en la realidad del «mundo exterior», demostrar, satisfactoria o insatisfactoriamente, esta realidad, suponerla, explícitamente o no, todos estos intentos, incapaces de adueñarse del terreno en que se mueven, suponen un sujeto primeramente sin mundo o, lo que es igual, un sujeto inseguro de su mundo, y que, en definitiva, necesitaría asegurarse primero de un mundo. (SuZ: 273 / SyT: 227)

El problema no estriba en demostrar que «existe» y cómo «existe» el mundo exterior, sino en por qué el Dasein tiene la tendencia a empezar por una teoría del conocimiento, en la que se sepulta el «mundo exterior» en la nada para hacerlo luego resucitar mediante demostraciones. Este tipo de planteamiento resulta ontológicamente inadecuado.

Hay que superar la tradicional dicotomía entre idealismo y realismo. El realismo —que afirma una realidad independiente de la conciencia— corre el riesgo de reducir la realidad a la simple presencia, mientras que el idealismo —que insiste en que el ser y la verdad solo están en la conciencia— olvida interrogarse por el ser mismo de la conciencia. La realidad, en cambio, no se explica por medio de los entes. El ser no es un ente: ni real ni ideal. La diferencia ontológica supone una superación del debate entre idealismo y realismo.

b.

La realidad como problema ontológico

La realidad es un modo de ser de los entes intramundanos, es decir, de las cosas que nos salen al encuentro en nuestro trato con el mundo. La realidad, por tanto, solo puede explicarse por medio de un análisis de la intramundanidad. La pregunta que intenta responder Heidegger no es tanto saber de qué manera un sujeto puede atender a un objeto como ofrecer una explicación del fenómeno de la comparecencia misma del mundo (Weltbegegnung).[315] En última instancia, se trata de mostrar cómo la «conciencia de la realidad» es ella misma un modo de nuestro estar-en-el-mundo, es decir, solo es ontológicamente posible sobre la base de nuestra apertura previa al mundo (cf. SuZ: 278-279 / SyT: 231-232)

c.

Realidad y cuidado

La «realidad», como término que se refiere solo a los entes intramundanos, se funda en la estructura misma del Dasein. Para comprender los rasgos de la realidad debemos empezar por interpretar nuestro propio modo de ser: el cuidado. Si los entes reales son independientes de nosotros, ¿cómo se explica que solo podamos comprender su ser volviendo a nosotros mismos? Merece la pena leer con atención la respuesta de Heidegger: «El ser (no los entes) depende de la comprensión del ser, es decir, la realidad (no lo real) depende del cuidado» (SuZ: 281 / SyT: 233). Las plantas, los animales, la tierra, los mares, las montañas, las estrellas y demás cosas existentes son entes reales, con sus propiedades ónticas y conexiones. Están ahí, con independencia de que sean descubiertos o no. Su ser, en cambio, solo resulta comprensible gracias al Dasein. La realidad, pues, se da en cuanto hay comprensión del ser, esto es, solo se da en cuanto hay Dasein.[316] La frase «El ente también existe antes y después del Dasein, incluso con independencia del Dasein» es correcta. En este sentido, Heidegger sería partidario de un realismo óntico. Pero esta frase solo puede formularse en el marco de una determinada comprensión del ser. Si el Dasein desapareciera del planeta, las cosas seguirían existiendo. Sin embargo, no habría ser. Esta afirmación suena menos desconcertante si se recuerda que ser es principio de inteligibilidad, horizonte desde el que ya siempre comprendemos las cosas. Asimismo, las cosas solo pueden significar algo para alguien. De ahí la afirmación heideggeriana de que si no hay Dasein, no hay ser, esto es, comprensión de la realidad. En este sentido, cabría decir que Heidegger sostiene

la tesis de un idealismo ontológico. Así, leemos:

> Ciertamente tan solo mientras el Dasein [...] es, «hay» ser. Si el Dasein no existe, la «independencia» tampoco «es» [tesis realista, J.A.], y tampoco «es» el en sí [tesis idealista, J.A.]. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el encubrimiento. En tal caso no se puede decir que el ente sea ni que no sea. (SuZ: 281 / SyT: 233)

El Dasein guarda una relación privilegiada con el ser del ente y la multiplicidad de sus manifestaciones. El Dasein está constitutivamente abierto a la comprensión del ser. A diferencia de la afirmación de una dependencia cognoscitiva unilateral del ente con respecto al Dasein (tesis del idealismo) o del Dasein con respecto al ente (tesis del realismo), Heidegger defiende la conexión originaria entre ser y Dasein. En el marco de esta perspectiva ontológica, resulta posible abordar el problema de la verdad.

— Anexo —

Escepticismo epistemológico y antimentalismo

El parágrafo 43 de Ser y tiempo retoma la tradicional problemática en torno al debate idealismo-realismo. En el apartado 43a, la atención se centra en el problema de la existencia del mundo exterior, lo que equivale a plantear la cuestión del escepticismo epistemológico. Y en el apartado 43c, se aborda el problema ontológico de hasta qué punto el mundo depende de nuestra experiencia de él. Aquí nos encontramos con el problema del mentalismo. En ambos casos, Heidegger disuelve estos problemas mostrando su inconsistencia ontológica. En este sentido, se halla en consonancia con otros filósofos del siglo XX: Carnap, Wittgenstein, Dewey, Davidson, todos ellos pensadores que comparten la intuición de que el problema de si existe o no un mundo independiente de nuestras mentes, de si podemos conocerlo o no, es un pseudo-

problema.

Así las cosas, ¿qué actitud muestra Heidegger ante el problema del mentalismo y el dualismo? La explicación de la acción humana que ofrece la filosofía moderna establece una clara distinción entre lo mental y lo físico, lo interno y lo externo, lo subjetivo y lo objetivo. Heidegger afirma que los conceptos de substancia mental y substancia física no desempeñan un papel determinante en nuestra comprensión del mundo y de los otros. Nuestra habilidad para comprender las acciones de otras personas no radica tanto en aprehender sus estados mentales a través de sus gestos, cuanto en ver la manera como sus actos se integran en patrones de conducta socialmente significativos. Incluso nuestro propio ser como humanos es algo que, en la mayoría de casos, no descubrimos por medio de un ejercicio de introspección, sino mediante una comprensión del significado que nuestras acciones tienen en el mundo público. Hasta mis propios sentimientos me resultan mayoritariamente accesibles en términos del papel que cumplen en la esfera pública. Por ejemplo, sé que estoy experimentando un sentimiento de vergüenza al observar la reacción de la gente que me rodea. Obviamente, Heidegger no niega la existencia de estados mentales o la ayuda que estos nos proporcionan a la hora de comprender a los otros o a nosotros mismos. En Heidegger no encontramos tanto una negación como una deflación de la asunción de que todo intento de explicar la acción humana pasa por una consideración de lo mental. Lo mental es un fenómeno derivado de nuestra primaria comprensión del mundo. Esta crítica al mentalismo no significa, ni muchos menos, caer en el substancialismo físico. Como muestra la confrontación con la interpretación cartesiana del mundo (cf. SuZ / SyT: §§ 19-21), Heidegger rechaza toda ontología de la substancialidad. De acuerdo con su descripción del mundo de la vida, lo que encontramos en nuestro trato diario con el mundo no es una colección de objetos materiales que ocupan una posición espacio-temporal en un sistema de coordenadas, sino un conjunto de utensilios y equipamientos que nos permiten interactuar eficazmente con el mundo.[317]

Y, por otra parte, ¿qué postura adopta Heidegger frente al escepticismo? Según la visión filosófica del escepticismo epistemológico, no somos capaces de saber si existe un mundo más allá de nuestra experiencia. Una de las expresiones canónicas de este tipo de escepticismo lo encontramos en las Meditaciones metafísicas de Descartes. En la Meditación Primera se ofrecen tres argumentos a favor del escepticismo: Descartes empieza con las dudas que le genera el engaño de los sentidos, luego sigue con las dificultades para distinguir entre sueño y vigilia y, finalmente, concluye con el famoso argumento del genio maligno.

Estos retos epistemológicos han ocupado a la filosofía moderna desde la publicación de las Meditaciones metafísicas y provocado gran variedad de respuestas. El propio Descartes trató de refutar el escepticismo de la Primera Meditación en la Sexta Meditación, donde argumenta que Dios, en su bondad y perfección absolutas, no permite que nos engañemos sobre la certeza de nuestro propio pensamiento. Hume, por su parte, se conforma con el escepticismo, mientras que Berkeley trata de hacerle frente sosteniendo que los objetos físicos solo son ideas o construcciones a partir de ideas.[318]

Comentando el naufragio de la epistemología moderna, Kant escribe en la Crítica de la razón pura lo siguiente: «Sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar solo por la fe la existencia de las cosas exteriores a nosotros (a pesar de que de ellas extraemos todos el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno» (CRP, B XXXIX). Kant intenta refutar el escepticismo por medio de un complejo argumento transcendental que, a su vez, se ha convertido en foco de crítica y fuente de confusión.

Heidegger formula su respuesta a esta entera discusión como una réplica directa a Kant: «El "escándalo de la filosofía" no consiste en que esta demostración aún no haya sido hecha hasta ahora, sino, más bien, en que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas» (SuZ: 272 / SyT: 226). El escepticismo es la respuesta a la pregunta de si podemos saber y demostrar la existencia del mundo exterior. Esta pregunta es defectuosa. Heidegger no quiere tanto probar que el escéptico se equivoca como mostrar que la misma pregunta del escéptico no tiene sentido, que «se revela como un imposible» (SuZ: 273 / SyT: 227). Resulta imposible porque el ente mismo que constituye el tema de este problema se niega, por decirlo así, a semejante cuestionamiento. El Dasein no es un sujeto de conocimiento y el mundo no es un objeto de conocimiento. Nuestro acceso al mundo no se constituye en el conocimiento, sino en nuestro estar-en-el-mundo, nuestra familiaridad con el mundo. En virtud de nuestra fundamental familiaridad con el mundo, sabemos y conocemos lo que hay a nuestro alrededor. No se trata, como ya se ha comentado, de una forma de conocimiento en el sentido cognitivo. Preguntar si conocemos cognitivamente si existe un mundo es como preguntarse si podemos oler el color rojo.[319] Es una cuestión simplemente absurda y sin sentido.

A juicio de Heidegger, dado que Dasein y mundo no son sujeto y objeto, dado que nuestra relación básica con el mundo se funda en una familiaridad previa y

no en el conocimiento, la entera discusión del escepticismo epistemológico es ociosa. Como se ha dicho, Heidegger no pretende tanto refutar al escéptico como desestimar la actitud escéptica por basarse en una serie de asunciones sobre la vida humana ontológicamente equivocadas. «Conocemos» los utensilios utilizándolos; «conocemos» a la gente relacionándonos con ellos. De la misma manera como la comprensión, la disposición afectiva y el discurso nos abren el mundo de una forma mucho más primordial que la cognición, también nos descubren los entes que comparecen en él de una forma mucho más primordial.

§ 44

EL FENÓMENO DE LA VERDAD: DASEIN Y ESTADO DE ABIERTO

El segundo problema filosófico que interesa a Heidegger es el problema de la verdad. Este parágrafo final de la primera sección de Ser y tiempo desempeña una papel fundamental en la estructura interna del texto. Se trata de elucidar la relación entre Dasein y verdad. De la misma forma que a la hora de examinar la cuestión del mundo exterior se pasó de una formulación epistemológica a un planteamiento ontológico, aquí se pasa de una teoría del juicio a la problemática ontológica de la verdad. Heidegger no habla del concepto de verdad ni de la teoría de la verdad. Su interés se concentra en el fenómeno de la verdad y sus fundamentos ontológicos. De acuerdo con el filósofo, el conocimiento y los fenómenos con este relacionados de la proposición y el juicio son modos derivados del estar-en-el-mundo. De ello se infiere que la verdad y la falsedad de las aserciones y proposiciones también son modos derivados de un sentido más fundamental de verdad, que Heidegger llama «verdad originaria o primordial».

El pensamiento occidental establece una relación estrecha entre verdad y ser. Heidegger recuerda que en Aristóteles la filosofía se determina como ciencia de la verdad y del ser.[320] La verdad todavía se halla en una conexión originaria con el ser. Pero si guarda alguna relación originaria con el ser, esto significa que el fenómeno de la verdad entra a formar parte del círculo de discusión de la ontología fundamental. Sin embargo, la historia de la filosofía está dominada por una determinada concepción de la verdad entendida como correspondencia que oculta su sentido originario de des-ocultamiento. La recuperación de esa dimensión genuina de la verdad pasa por un ejercicio de destrucción de la tradición y reapropiación de las fuentes originarias.

A partir de esta idea de fondo, Heidegger desglosa el análisis del fenómeno de este fenómeno en tres apartados claramente diferenciados: a) establecer los fundamentos ontológicos del concepto tradicional de verdad, b) mostrar el carácter derivado de la verdad proposicional con respecto a la verdad originaria y c) desarrollar un concepto ontológico de verdad. Gran parte de los análisis ofrecidos en este parágrafo se remontan a las lecciones del semestre de invierno

de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad, en que el problema de la verdad se plantea prácticamente en los mismos términos de Ser y tiempo.

a.

El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos

La concepción tradicional de la verdad se basa en tres tesis:

1) El lugar de la verdad es el enunciado (juicio, proposición).

2) La esencia de la verdad consiste en la correspondencia del enunciado con el juicio.

3) Aristóteles, el padre de la lógica, fue el origen de esta concepción, que encuentra su expresión canónica en la definición clásica de veritas est adaequatio intellectus et rei (cf. SuZ: 282 / SyT: 235).

La verdad se entiende como correspondencia, adecuación, concordancia (Übereinstimmung). No se trata, empero, de negar la validez de esta definición de verdad y sustituirla por otra. El verdadero problema consiste en comprender la naturaleza exacta de la relación de correspondencia. Nos hallamos ante un trabajo de destrucción y apropiación primordial. A juzgar por las palabras de Heidegger, queda bastante claro que no se pretende repudiar la noción de verdad como correspondencia, sino esbozar su genealogía existenciaria, esto es, fijar sus condiciones ontológicas de posibilidad.

¿Qué quiere decir el término «correspondencia»? La correspondencia de algo tiene el carácter formal de una relación de algo con algo. La correspondencia designa algo diferente de la simple igualdad de dos términos. El número 6 concuerda con 4+2, 3+3, 10-4; la estructura de la casa concuerda con los planos del arquitecto. Ahora bien, esa correspondencia, esa concordancia, presupone que la cosa está de alguna manera descubierta. La relación de igualdad presupone que la cosa se dé tal como ella es (cf. SuZ: 286 / SyT: 237). Pasamos así de un concepto lógico de verdad al fenómeno de la verdad: la verdad que se

manifiesta en ciertos actos de conocimiento y que adopta la forma de una autopresentación (Selbstausweisung). La verdad se hace explícita cuando el conocimiento se manifiesta como verdadero. Por consiguiente, la relación de correspondencia está estrechamente relacionada con el fenómeno de la evidencia (Ausweisung).[321] Supongamos, dice Heidegger, que alguien, de espaldas a la pared, formula el siguiente enunciado: «El cuadro que cuelga de la pared está torcido». La verdad proposicional de este enunciado presupone la donación previa de las cosas «cuadro» y «pared». Si la cosa «cuadro» y «pared» no se halla previamente descubierta, no hay motivo para formular el enunciado «El cuadro que cuelga de la pared está torcido». Por esta misma razón, la confirmación no consiste en la comparación de dos términos en relación de correspondencia. Solo si el ente ya se ha descubierto de alguna manera es posible el acto de enunciación. Así, leemos:

Lo que ha de evidenciarse no es una concordancia del conocer y el objeto, ni menos aún de lo psíquico y lo físico, pero tampoco es una concordancia de «contenidos de conciencia« entre sí. Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de él en el cómo de su estar al descubierto. [...] La comprobación significa lo siguiente: mostrarse del ente en mismidad. (SuZ: 289 / SyT: 238-39)

El enunciado muestra, hace ver, descubre al ente. El enunciado tiene un carácter apofántico. La condición para que se dé la correspondencia entre el contenido proposicional y el contenido real es el descubrimiento del ente sobre el que se enuncia algo: «El ser-verdadero (verdad) del enunciado debe entenderse como un ser-descubridor. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)» (SuZ: 289 / SyT: 239). En definitiva, la verdad del enunciado es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo.

b.

El fenómeno originario de la verdad y el carácter derivado

del concepto tradicional de verdad

La idea de que la verdad posee una fuerza desocultante, una naturaleza descubridora, no es nueva. Heidegger suministra diferentes indicios destinados a mostrar que la filosofía griega tuvo una intuición prefilosófica del fenómeno originario de la verdad. Heráclito y Aristóteles, por ejemplo, vieron que al logos le es inherente la no-ocultación, la a-letheia. La a- significa un privativum, de modo que aletheia equivale a «sacar algo de su ocultamiento», a «poner de manifiesto». El prefijo privativo a- remite a un movimiento de des-ocultamiento (Un-verborgenheit) que se produce en el fenómeno de la verdad. Solo puede descubrirse algo ahí donde algo se oculta. La verdad, por tanto, también está referida al ocultamiento (Verborgenheit) y al encubrimiento (Verdeckung) del ente. Únicamente así puede comprenderse la aletheia como desocultamiento.

Asimismo, la verdad como estar al descubierto precisa de un ente descubridor (Entdecker), a saber, el Dasein que ya está abierto al mundo y posee un carácter descubridor. Heidegger lo expresa en los siguientes términos:

La apertura es el modo fundamental como el Dasein es su Ahí. [...] El estar al descubierto tiene lugar con ella y por ella; por consiguiente, solo con la apertura del Dasein se ha alcanzado el fenómeno más originario de la verdad. [...] En tanto que el Dasein es esencialmente su apertura, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente «verdadero». El Dasein es «en la verdad». (SuZ: 292 / SyT: 241)

El estar al descubierto (Entdecktheit) de los entes intramundanos de los que nos ocupamos en nuestro trato con el mundo, esto es, el ente descubierto (das Entdeckte), en su estar-descubierto (Entdecktsein) por el Dasein (Entdecker) se funda en la apertura del mundo. La condición de posibilidad del descubrimiento de los entes se remonta al Dasein mismo que se encuentra abierto al mundo. Así pues, hay que diferenciar con claridad las diversas articulaciones del descubrimiento de los entes intramundanos (Entdeckung) de la apertura (Erschlossenheit) del Dasein y, por ende, del mundo. Mientras que el descubrimiento es propio de los entes intramundanos, la apertura concierne al Dasein mismo, caracterizado por una peculiar dinámica descubridora inherente a

su estar-en-el-mundo. Las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, retoman la misma distinción terminológica: «Llamamos a la develación de lo subsistente, por ejemplo, de la naturaleza en su sentido más amplio, descubrimiento. No denominamos a la develación del ente que somos nosotros mismos y que tiene como modo de ser la existencia, o sea, a la develación del Dasein, descubrimiento, sino revelación, apertura» (GA 24: 307).

Ahora bien, si el Dasein es en la verdad y en la apertura, ¿de dónde proceden la no-verdad (Un-wahrheit) y el ocultamiento (Verborgenheit)? Recordemos que el estar-en del Dasein se define por la triple estructura existenciaria de la condición de arrojado, la comprensión y el estar-caído. Por una parte, la condición de arrojado hace que la apertura del Dasein sea fáctica. Por la otra, mientras que la verdad más originaria de la existencia se manifiesta en la posibilidad de la comprensión proyectante, tenemos que el estar-caído atestigua la posibilidad inversa: la posibilidad de estar en la no-verdad bajo las modalidades de la disimulación (Verstelltheit) y la obstrucción (Verschlossenheit) que resulta de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad (cf. SuZ: 294 / SyT: 242). Así, podemos establecer la siguiente correspondencia entre formas de estar en el mundo, formas de estar en la verdad y en la apertura:

FORMAS DE ESTAR EN EL MUNDO	
Condición de arrojado (Geworfenheit)	
Comprensión (Verstehen)	El Dasein, en cuanto dete
Estar-caído (Verfallensein)	El Dasein, en cuanto codetermi

Tenemos así que el Dasein está de manera cooriginaria en la verdad y en la no-verdad. Primariamente, está en la no-verdad en la modalidad existenciaria del estar-caído, pero, a su vez, contiene la posibilidad de estar en la verdad en un contramovimiento de apropiación de sí mismo.[322] Recordando el poema de Parménides, Heidegger apela a la diosa de la verdad que nos coloca ante dos caminos, el del descubrimiento y el del ocultamiento. Ambos caminos se corresponden con el hecho de que «el Dasein ya está siempre en la verdad y en la no-verdad. El camino del descubrimiento solo se alcanza en el krinein logon, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos» (SuZ: 294-295 / SyT: 243).

La interpretación en clave ontológica y existenciaria del fenómeno de la verdad arroja un doble resultado:

1) La verdad en el sentido más originario es la apertura del Dasein que, a su vez, hace posible el descubrimiento de los entes intramundanos.

2) El Dasein está cooriginariamente en la verdad y la no-verdad.

A partir de aquí, Heidegger afirma que la determinación existenciaria de la verdad como apertura funda la definición tradicional de la verdad como correspondencia. La verdad como correspondencia no es errónea, sino insuficientemente originaria. El carácter derivado de la verdad proposicional se remonta a la tesis ya expuesta en el parágrafo 34 de que el enunciado proposicional (el cómo apofántico) se funda en la interpretación (el cómo hermenéutico) (cf. SuZ: 295 / SyT: 243).

Las raíces de la verdad del enunciado hay que buscarlas en la apertura del comprender. Dicho de otro modo: el enunciado que dice algo sobre la cosa se basa en la experiencia originaria de la donación de la cosa previamente comprendida.[323] La cosa se da previamente en un mundo ya abierto. Solo a partir de esa donación, resulta posible el acto de enunciación. En las lecciones del semestre de invierno de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad, que en muchos aspectos anticipa la interpretación heideggeriana de la verdad expuesta

en Ser y tiempo, se afirma de forma radical que «la proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la proposición» (GA 21: 135). Solo a partir de una donación previa de la cosa, podemos descubrir algo concreto en la forma de la correspondencia (verdad) o de la no-correspondencia (falsedad). En las mencionadas lecciones de 1925 / 26, se profundiza en la estructura esencialmente doble del logos, capaz de ser verdadero y falso. No es ya que la proposición pueda ser falsa, es que, examinadas las condiciones de la falsedad, le corresponde a esta cierta primariedad. Para descubrirla se supone con anterioridad un estado de encubierto, como cuando la cosa queda encubierta en un enunciado falso. Así, por ejemplo, un juicio falso provocado por la precipitación, el engaño de los sentidos o una laguna de la memoria impide que la cosa se manifieste como es en verdad. En cualquier caso, la estructura que posibilita la verdad, resultado de una composición (synthesis), también posibilita la falsedad, resultado de una división (diairesis). No es que la proposición sea fruto de una synthesis o diairesis, como propone Aristóteles, sino que toda proposición es tanto sintética como diairética (cf. GA 21: 136-128).[324] Esta doble estructura de la proposición es previa a la afirmación y la negación.

Esto puede ilustrarse con ayuda del análisis de las condiciones de posibilidad de la proposición falsa que Heidegger ofrece en el curso de 1925 / 26. Imaginemos —dice el filósofo— que voy paseando por un bosque oscuro de la Selva Negra y que entre los abetos me parece ver algo que se mueve y viene hacia mí. En un primer momento, pienso que se trata de un ciervo. Pero a medida que me aproximo a los abetos, me doy cuenta de que en realidad es un arbusto agitado por la brisa y que, por tanto, he realizado un juicio falso (cf. GA 21: 187). En este ejemplo, han de tenerse en cuenta las condiciones siguientes: en primer lugar, es necesario que antes se nos dé algo, ya que si no nos saliera nada al encuentro, difícilmente tendríamos motivos para emitir un juicio. Esto significa que nos movemos ya siempre en una apertura previa del mundo; en segundo lugar, el mero hecho de percibir el ciervo como «algo» que me sale al encuentro supone que ese «algo» ya es comprendido previamente de alguna manera; y, en tercer lugar, ese «algo» se enmarca en un contexto, es decir, que en el mundo circundante «bosque» puede aparecer algo como «ciervo». Este mundo circundante, que forma parte de ese todo estructurado simbólicamente que es el estar-en-el-mundo, se mueve en el ámbito de cierto grado de precomprensión que limita las posibilidades de ver. Tanto es así, por ejemplo, que resulta harto improbable que entre los abetos de un bosque alemán vayamos a topar con la raíz cuadrada de 12 o con el rey de Persia (cf. GA 21: 188).

De ahí que la adecuación o no entre la proposición y el objeto solo sea factible desde el trasfondo de un mundo ya siempre precomprendido. Ahora bien, al apelar a este estado de descubierto que vale como condición de posibilidad tanto de una proposición falsa como de una verdadera, la concepción de la verdad de Heidegger permanece incompleta, ya que la cuestión de si una proposición puede ser falsa o verdadera queda sin responder. Finalmente, no se halla ningún rasgo que permita ponerla en relación con otras teorías de la verdad, tales como las del consenso y la coherencia. En este sentido, el desarrollo heideggeriano del tema de la verdad no puede considerarse un tratado completo sobre la verdad, como han señalado primero Tugendhat y luego Gethmann.[325] Que el ente solo pueda ser comprendido desde un previo estado de descubierto impide dar cuenta del carácter binario de la verdad. La verdad de la proposición, como ha señalado Tugendhat, ha de comprenderse en cuanto un desocultar progresivo, un acercamiento gradual a la cosa misma enunciada. Nos hallamos ante un estar en camino hacia la verdad, que nunca alcanza la verificación final de la proposición. Ese camino se entiende, más bien, como meta de un movimiento, de una tendencia todavía no realizada, que transfiere a la verdad ese carácter de aproximación dinámica constante.[326]

La polaridad desoculto / oculto no es equivalente a la de verdadero / falso, según la exposición heideggeriana de las tres condiciones de la proposición falsa. En este caso, Heidegger no establece una definición de esta última, sino que advierte de las condiciones de posibilidad de la falsedad. El estado de descubierto ofrece una condición de posibilidad necesaria, pero no suficiente de la verdad. La nivelación entre verdad y el respectivo estado de descubierto incorpora el elemento de la facticidad al tema de la verdad. Con ello pierde su carácter contrafáctico, pero al mismo tiempo deja abierto el camino a una tematización de la verdad como estado de abierto y desocultamiento.

La equiparación de verdad y constitución de sentido no permite incorporar las propiedades de validez del concepto de verdad, a saber, universalidad, necesidad e incondicionalidad, de tal manera que al final solo puede hablarse de un acontecer de la verdad histórico y fáctico.[327] En cuanto el estado de abierto del Dasein ya siempre presupone una interpretación del mundo, toda proposición depende de la comprensión fáctica del ser que se tenga en cada caso. Precisamente aquí se hace visible la epistemologización del concepto de verdad. Heidegger, partiendo de la pregunta por la verdad y sus fundamentos ontológicos, es decir, acerca de «qué es verdad» y «cómo es posible la verdad», transforma esta cuestión en la pregunta por su constatación.[328] Esta es una

consecuencia que se desprende necesariamente del análisis del mundo y de la diferencia ontológica, la cual establece que todo ente solo se comprende a partir de la comprensión del ser. Heidegger llega así a una especie de topología de la verdad que asimila de forma radicalizada ciertas determinaciones básicas del concepto aristotélico de esta. Primero, los entes mismos son primariamente verdaderos en el sentido de estar desocultos y ser manifiestos antes de cualquier predicación sobre ellos. Heidegger exprime aquí la potencia ontológica de la comprensión aristotélica de la verdad contenida en la expresión on hos alethes. A continuación, en la medida en que la vida humana se relaciona con los mismos entes desocultados, esta entra en contacto directo con la verdad. Heidegger está asimilando la idea aristotélica de que el alma se halla en la verdad y piensa que, con ayuda del Libro VI de la Ética a Nicómaco, puede desarrollar toda una fenomenología de los comportamientos humanos capaz de desvelar esa verdad.

Dependiendo de cómo pensemos la verdad, bien a partir de su fundamento ontológico-existenciario, bien a partir de su derivación óntico-factual, abriremos o cerraremos la posibilidad de una comprensión originaria del ser. Si la verdad se restringe al sentido proposicional, el ser queda reducido a la simple presencia. El sentido del ser se identifica con el modo de estar-ahí de las cosas sobre las que se enuncia algo. Ese modo, como Heidegger repite en diferentes pasajes de Ser y tiempo, es el de la simple presencia (Vorhandenheit). La propia comprensión cotidiana del ser es la que de inmediato encubre el fenómeno originario de la realidad. De nuevo, se hace necesaria una tarea de destrucción que se realiza sobre el terreno de la ontología griega. Por una parte, los griegos fueron los primeros en desarrollar una ontología de la presencia. Por la otra, todavía conservaron viva la comprensión originaria aunque preontológica de la verdad (cf. SuZ: 298 / SyT: 245). Los trazos más visibles de esta originaria comprensión preontológica de la verdad como desocultamiento se encuentran en el Libro VI de la Ética a Nicómaco y en el difícil pasaje del capítulo 10 del Libro IX de la Metafísica, textos que Heidegger ya había trabajado a fondo en las mencionadas lecciones de 1925 / 26.

Sin entrar en la exposición línea por línea ofrecida por el propio Heidegger, nos limitamos a exponer el núcleo de esa lectura: «¿Qué significa ser para que verdad pueda comprenderse como carácter del ser?» (GA 21: 191). La respuesta heideggeriana es: ser significa ante todo presencia (Anwesenheit, Präsenz). A partir de aquí, se emprende una radicalización de la pregunta acerca de qué es la verdad, poniéndola en relación con la temporalidad y haciéndola converger así con la necesidad de un previo análisis preparatorio del Dasein. La verdad en el

sentido de desocultamiento implica tácitamente una comprensión del ser de los entes en términos de presencia. Esta comprensión del ser como presencia significa comprender el ser desde el tiempo (cf. GA 21: 193). En otras palabras, la interpretación del ser como presencia ya supone una conexión entre ser y tiempo, en que se da prioridad a la dimensión temporal del presente. De este modo, el ser se revela como temporal, aunque solo desde la dimensión del tiempo presente. El pensamiento griego, sin embargo, no tuvo conciencia de esta relación entre ser y tiempo. Tampoco el pensamiento posterior. Solo Kant barrunta tímidamente esa relación (cf. GA 21: 194).[329]

Finalmente, una vez se ha mostrado el carácter derivado del concepto tradicional de verdad, Heidegger concluye el apartado 43b con la siguiente afirmación:

La tesis según la cual el «lugar» genuino de la verdad es el juicio, no solo apela injustificadamente a Aristóteles, sino que, por su contenido, significa además un desconocimiento de la estructura de la verdad. El enun-ciado no solo no es el «lugar» primario de la verdad, sino que, al revés, en cuanto modo de apropiación del estar al descubierto y en cuanto estar-en-el-mundo, el enunciado se funda en el descubrir mismo o, lo que es igual, en la apertura del Dasein. (SuZ: 299 / SyT: 246)

La verdad, en su sentido más originario, pertenece a la constitución fundamental del Dasein, lo que equivale a decir que la verdad es un existenciario. Solo falta por mostrar la relación entre Dasein y verdad.

c.

Dasein y verdad

Si la verdad en un sentido originario es un fenómeno existenciario hay que concluir que «“hay” verdad en cuanto y mientras el Dasein es. El ente solo queda descubierto cuando y patentizado mientras el Dasein es» (SuZ: 299 /SyT: 246). Heidegger pone el ejemplo de las leyes de Newton. Tales leyes llegaron a ser verdaderas gracias a Newton. Lo mismo sucede en el caso del teorema de Pitágoras, de la teoría de la evolución de Darwin y de la teoría de la relatividad

de Einstein. Si Einstein estaba en lo cierto al afirmar que $E = mc^2$, entonces la relación de energía, masa y velocidad de la luz expresada en esta famosa ecuación es previa a Einstein y continuará siendo válida mientras el universo exista. Einstein no creó la relación, solo la develó, la descubrió, la hizo patente. Sin embargo, Einstein sí creó la fórmula $E=mc^2$ y esta no fue verdadera hasta que el físico la descubrió y explicó. Puede haber entes sin Dasein, pero la verdad y el ser no pueden acontecer sin el Dasein. Si el Dasein desapareciera, lo que desaparecería con él sería la capacidad de comprender el ser de los entes que se manifiestan en el mundo.[330] En última instancia, toda realidad es relativa al Dasein. No puede haber realidad sin el Dasein.

¿Significa eso que toda verdad sea subjetiva? Ciertamente, no. El Dasein, como se ha repetido en varias ocasiones, no es un yo aislado y sin mundo; antes bien, ya vive en el mundo y convive con otros. Si la apertura es una condición existenciaria de la verdad y la apertura es un modo de ser del Dasein, entonces la verdad también es un existenciario. Precisamente es el carácter existenciario de la verdad el que la sustrae del arbitrio subjetivo. El Dasein ya está en la verdad y la presupone siempre como un elemento constitutivo de su existencia. Heidegger expresa la primacía de este peculiar fenómeno del «hay ser» (es gibt Sein) de una forma rotunda: «No somos nosotros los que presuponemos la “verdad”, sino que es ella la que hace ontológicamente posible que nosotros podamos ser de tal modo que “presupongamos” algo» (SuZ: 301 / SyT: 247). La verdad es un don o, como se apunta en una nota marginal, «la esencia de la verdad nos implanta en lo previo de lo que se nos dice» (SuZ: 301a / SyT: 247a).

Heidegger piensa que si bien es correcto decir de todo ente que «es», no puede decirse eso, sin embargo, ni del ser ni del tiempo, que no son entes de ningún género. La expresión que mejor cuadra a ambos fenómenos no es el verbo existencial «es», sino el impersonal «hay» o «se da» (es gibt). Heidegger ya dedica en sus primeras lecciones de Friburgo una parte importante al fenómeno del «se da algo». Las expresiones impersonales del tipo «se da algo» (es gibt etwas) y «acontece» (es ereignet sich), que encontramos en las lecciones de posguerra de 1919, manifiestan diversas dimensiones de la facticidad (cf. GA 56 / 57: 73-75). La pregunta por el «se» (es) que «da algo» (gibt etwas) ya contiene formalmente la pregunta por el ser.331 La cuestión del es gibt no queda zanjada en el mencionado semestre de posguerra y reaparece en Ser y tiempo y, sobre todo, en la conocida conferencia de 1962 «Tiempo y ser».[332]

En Ser y tiempo, Heidegger asocia el giro «se da algo» o «hay algo» con el

mundo, la verdad y el ser para diferenciar estos fenómenos del «es» (ist) del ente. El ámbito de apertura previa —proporcionada indistintamente por el mundo, el ser y, por ende, el tiempo— actúa como condición de posibilidad de la manifestación de los entes (cf. SuZ: 299-304 / SyT: 246-250). Si solo el ente es y si el ser no puede explicarse a partir del ente, sino que más bien acontece por medio de la donación, entonces nos hallamos ante el fenómeno del es gibt. Lo mismo vale para el mundo, el tiempo y la verdad. Ninguno de estos fenómenos es: simplemente se dan. Una tesis que presupone la premisa de la diferencia ontológica entre ente y ser, entre lo que es y lo que se da.[333]

En definitiva, la verdad como don del ser es inherente a la propia constitución ontológica del Dasein o, lo que es lo mismo, el ser de la verdad está en conexión originaria con el Dasein. A la luz de este fenómeno del «hay ser» y del hecho de que la verdad sea tan solo mientras el Dasein es, Heidegger se ve legitimado para afirmar que «ser y verdad "son" cooriginarios» (SuZ: 304 / SyT: 249). Llegados a este punto de la analítica existenciaria, ya se está en condiciones de analizar la pregunta por el sentido del ser desde la perspectiva de los fenómenos de la propiedad y la temporalidad. Nos encontramos, así, ante el portal de entrada de la segunda sección de Ser y tiempo.

— Anexo —

El modelo husserliano de la evidencia

Heidegger afirma que el juicio no es, como se dice tradicionalmente, el lugar de manifestación originaria de la verdad. La verdad es, en primer lugar, desocultamiento. Como ya reconociera Aristóteles, el hombre vive en la verdad. El acto de comprensión del Dasein fáctico no se limita a ofrecer una serie de caracterizaciones de las experiencias vitales, sino que aspira a la verdad, esto es, a la verificación de las afirmaciones que se realizan sobre la vida. Sin comprobación, sin evidencia, no hay filosofía. En este aspecto, Heidegger se mantiene fiel al lema husserliano de ir a las cosas mismas, de analizar los fenómenos como se dan directamente antes de cualquier acto de reflexión. La fenomenología como ciencia originaria descansa en la comprobación no reflexiva de la verdad. El concepto de verdad como desocultamiento, que

Heidegger empieza a desarrollar en sus cursos de juventud, en especial en las lecciones del semestre de invierno de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad, se nutre en gran medida de la noción husserliana de «evidencia».[334]

La fenomenología husserliana aspira a un saber riguroso. Ya desde la «Introducción» a las Investigaciones lógicas, de 1900, se invoca el «principio de la falta de supuestos» para una filosofía con vocación de ser ciencia en sentido estricto.[335] La introducción de supuestos injustificados se evita cuando el pensamiento se ciñe a lo dado originariamente a la conciencia. Este ideal de conocimiento de la fenomenología basado en la ausencia de supuestos y dirigido a las cosas mismas no es otro que el ideal de la evidencia que sustenta la verdad de toda proposición sobre el mundo.[336]

Ahora bien, ¿cómo se ha constituido ese mundo en la conciencia? Husserl dedica a esta problemática su monumental obra Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, de 1913. Aquí nos limitamos a situar el tema de la verdad en el contexto de la discusión en torno a la constitución del mundo. De entrada, hay que distinguir entre actitud natural y filosófica. En la actitud natural, estamos de ordinario dirigidos hacia las cosas del mundo circundante inmediatamente vivido. Dos rasgos definen el mundo natural. Por un lado, su existencia. El mundo está ahí para mí como un conjunto de objetos espacio-temporales de los que yo mismo formo parte. En ese horizonte ilimitado del mundo, brumoso e imposible de determinar con exactitud, es donde yo percibo todos y cada uno de los objetos particulares. Por otro lado, el mundo natural es el ámbito de referencia de los actos espontáneos de mi conciencia. Sin él, la conciencia no es posible.[337]

En Husserl, el fenómeno de la verdad presupone de alguna manera la existencia del mundo. La conciencia, en cuanto es intencional, implica algo que no es ella. La aprehensión de un objeto nunca se da aisladamente, esto es, aparece inmersa en un horizonte intencional. En otras palabras, previo a todo conocimiento concreto se anuncia el mundo, que constituye así el subsuelo de nuestra creencia en el ser. No cabe identificar tal mundo con el de la experiencia ingenua. La realidad del mundo natural sigue gozando de una certeza meramente presuntiva. Por el contrario, el mundo considerado como horizonte irrebasable de todo objeto de experiencia es un correlato necesario de la conciencia y disfruta de la misma certeza apodíctica que aquella. El conocimiento no significa solo conocimiento de algo, sino conocimiento en un horizonte, en el mundo. Este horizonte mundano es anterior a todo acto cognoscitivo, puesto que todo acto lo

presupone y lo hace entrar en juego de forma tácita o expresa.[338] Ese ámbito de una experiencia precientífica del mundo en que cada objeto se manifiesta, en que colocamos necesariamente el sujeto y el predicado de cualquier juicio, es la condición de posibilidad de cada enunciado verdadero o falso.

A la pregunta de cómo puede verificarse en nuestros actos de conocimiento la presencia de una verdad en sí se responde: mediante la evidencia. Hay evidencia cuando lo dado en la experiencia fenomenológica cumple el sentido del objeto mentado por el acto. La evidencia consiste en la adecuación cumplida o en la síntesis de coincidencia entre lo pensado y lo dado. En las Investigaciones lógicas, en concreto en la «Investigación sexta», se propone la definición de adecuación como ideal de cumplimiento.[339] En último término, la evidencia se funda en la misma presencia del objeto. Evidencia equivale a presencia. Así, cuando estoy buscando mi teléfono móvil y lo encuentro, me hallo en una situación en que el teléfono móvil, o para ser más exactos, el teléfono móvil dado perceptivamente, satisface o plenifica (erfüllt) mi intención. Aquello que primero fue pensado o representado ahora es visto o percibido. El acto de plenificación (Erfüllung) es otro elemento fundamental de la intencionalidad que está presente en los actos intuitivos y ausente en los actos signitivos.[340] Husserl intenta comprender el conocimiento y la verdad justamente a partir del modelo de la plenificación. Mientras realizamos afirmaciones solo signitivas, nos movemos en el ámbito de simples postulados. Sin embargo, estos postulados solo pueden confirmarse si nuestras intenciones se plenifican: por ejemplo, no puedo recordar el color de mi móvil, pero pienso que es negro, lo busco y cuando lo encuentro me doy cuenta de que estaba en lo cierto. Cuando dejo de pensar que el móvil es negro y lo intuyo, entonces mi creencia se confirma, está justificada, es decir, es verdadera. De esta manera, el conocimiento puede caracterizarse en términos de una identificación o síntesis entre lo que es pensado y lo que es dado, y la verdad como una identidad entre lo mentado y lo dado.[341]

Hay que dejar claro que estamos hablando de una síntesis de coincidencia (Deckung) de aquello que es intencionado en dos actos diferentes y no de una correspondencia entre conciencia y un objeto extramental independiente. Husserl no sostiene la clásica teoría de la verdad como correspondencia. La coincidencia en cuestión se da entre dos intenciones y no entre dos regiones ontológicas separadas. Es en este contexto donde Husserl introduce el concepto de «evidencia». Si pienso que mi teléfono móvil es negro y lo veo, entonces me doy evidentemente cuenta de que mi creencia es verdadera. ¿Acaso remite esta

evidencia a algún tipo de inexplicable y misterioso sentimiento de certeza que acompaña a mi creencia? ¿Está Husserl afirmando que el criterio para la verdad descansa en un sentimiento privado? La respuesta es «no». De hecho, critica de manera tajante los llamados sentimientos de evidencia por su intrínseco relativismo.[342] Más bien al contrario, para él la evidencia designa en el sentido estricto del término el ideal de una perfecta síntesis de plenificación, donde un objeto mentado es adecuadamente plenificado por una correspondiente percepción. Así, cuando el objeto no solo es meramente mentado, sino que también está dado de forma intuitiva, podemos decir que está dado con plena evidencia.[343]

En su estadio inicial de las Investigaciones lógicas, la doctrina de la verdad husserliana se enmarca en una filosofía de la intuición. La evidencia predicativa no es el tema básico de la filosofía. Previo y mucho más decisivo es el problema de la intuición. Si la cosa misma no le fuera previamente accesible, no sería posible dar cumplimiento al acto de significación. El misterio de la donación de las cosas mismas descansa en la intuición, pues es en ella donde por primera vez estas se hacen patentes para mí. Sin dejar de ser lo que son, las cosas devienen fenómeno para una subjetividad. Dicho de otro modo, solo a partir de una esfera antepredicativa (intuición del ser), adquiere sentido el nivel de predicación (evidencia de la verdad). La evidencia depende de la presencia del objeto conocido, mientras que la verdad entendida como «correlato objetivo de una identificación de coincidencias es la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal»,[344] es la adecuación entre la intención del acto y esta presencia. Por tanto, la verdad consiste en una relación.

De lo dicho se desprende una consecuencia importante: la síntesis de coincidencia no tiene necesariamente la forma del juicio. El dilema de la verdad se transforma en el complejo dilema de los modos de presencia y transciende por ello el puro ámbito de la lógica y la teoría del conocimiento. En efecto, la noción de presencia, al poner en juego el modo de ser de lo que está presente y de aquel ente para quien lo presente está presente —es decir, el hombre—, no puede reducirse en exclusiva al ámbito del conocimiento. Este solo define una de las formas de presencia. Esta observación, en consonancia con la posterior crítica heideggeriana, es revolucionaria, ya que tiende a negar el primado de la teoría del conocimiento, que se halla en la base de la filosofía moderna y del propio pensamiento de Husserl. El problema de la coincidencia se presenta desde el momento en que un acto intencional cualquiera es susceptible de ser cumplimentado por su objeto. Pero este objeto no es necesariamente expresado

en un juicio.

Con la tesis de que no solo los actos sintéticos pueden ser verdaderos, sino que también los actos monotéticos de la simple aprehensión tienen carácter de verdad, la concepción tradicional de la verdad como correspondencia comienza a tambalearse. Husserl introduce aquí una distinción decisiva entre la verdad proposicional (Satzwahrheit) y la verdad intuitiva (Anschauungswahrheit), asignando al segundo tipo de verdad un papel fundante y más originario.[345] Por consiguiente, aunque Husserl ha partido de la definición clásica de veritas est adaequatio rei et intellectus, el sentido de esta fórmula ha variado profundamente, pues el juicio ha dejado de ser el único lugar de la verdad.

El Husserl tardío establecerá que el juicio es solo una sedimentación del conocimiento y no su origen absoluto. El conocimiento no se dirige a una representación ni al sujeto del juicio, sino, mediante este último, a un ente. Es conocimiento del ente.[346] En concreto, en todo juicio interviene un supuesto real acerca del cual se enuncia algo. Toda afirmación judicativa implica necesariamente estos dos miembros. Ello conlleva que todo juzgar presupone un objeto que está ahí delante de nosotros, dado con anterioridad, acerca del cual se dice algo. En consecuencia, con anterioridad al juicio nos ha sido dado un ente. El juicio constata una presencia efectiva. Existe, por tanto, una evidencia antepredicativa en la que la evidencia del juicio encuentra su fundamento.[347] Aquí puede apreciarse un anticipo de lo que será la teoría desplegada por Heidegger en los primeros cursos de Marburgo y en Ser y tiempo. Sin embargo, hay que reconocer que esa anticipación es tan escueta que pasa inadvertida. Heidegger intentará colmar dicha laguna al integrar el problema de la verdad en una concepción ontológica global, en la que las cosas que conforman nuestro mundo se patentizan originariamente al hombre.

El examen crítico de la teoría de la verdad desarrollada en las Investigaciones lógicas conduce a Heidegger a la convicción de que el juicio, como síntesis (synthesis) o separación (diairesis) de representaciones, no es el lugar originario de la manifestación de la verdad. Es tan solo una dimensión derivada de un fenómeno ontológicamente mucho más primario. También se adhiere a la idea de que la evidencia es conciencia y vivencia no reflexiva de la verdad. Desde la óptica del tema de la verdad, Heidegger profundiza en la brecha abierta por Husserl. Pero su radicalización y transformación de la posición de Husserl no arranca del concepto de verdad, sino del de la «donación» (Gegebenheit). Un término próximo a la noción heideggeriana de «estado de abierto»

(Erschlossenheit) y «desocultamiento» (Unverborgenheit).[348] A partir de aquí, se establece el nexo entre el estado de abierto y la verdad, lo cual comporta un cambio radical en el modo de enfocar el problema de la verdad. Esta se pasa a considerar en términos de desocultamiento, es decir, como condición de posibilidad de la verdad proposicional. No se trata tanto de reconocer el carácter derivado de esta última frente al fenómeno del estado de abierto, cuanto de señalar que el sentido de la misma como adecuación no se corresponde con su sentido originario. Heidegger piensa que esta consideración genuinamente ontológica de la verdad es característica de Aristóteles. El descubrimiento que hace de la conexión entre verdad proposicional e intuitiva le impondrá la «necesidad de un retorno a Aristóteles» (GA 21: 109).[349] La destrucción de la teoría tradicional de la verdad lo lleva a reconducir la lógica a su matriz aristotélica a partir de una relectura marcadamente ontológica de Sobre la interpretación I, Acerca del alma III, Metafísica IX y Ética a Nicómaco VI.

ABREVIATURAS Y BIBLIOGRAFÍA

1.

LISTADO DE ABREVIATURAS

TEXTOS DE HEIDEGGER

Volúmenes de la Gesamtausgabe

GA 1	Frühe Schriften
GA 5	Holzwege
GA 7	Vorträge und Aufsätze
GA 9	Wegmarken
GA 16	Reden und andere Zeugnisse eines
GA 17	Einführung in die phänomenologisc
GA 18	Grundbegriffe der aristotelischen
GA 19	Platon: Sophistes
GA 20	Prolegomena zur Geschichte des Z
GA 21	Logik. Die Frage nach der W

GA 22	Die Grundbegriffe der antiken P
GA 23	Geschichte der Philosophie von Thomas v
GA 24	Die Grundprobleme der Phänom
GA 25	Phänomenologische Interpretation von Kants K
GA 26	Metaphysische Anfangsgründe der Logik im
GA 27	Einleitung in die Philosop
GA 28	Der deutsche Idealismus (Fichte, Sch
GA 29 / 30	Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – En
GA 31	Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einlei
GA 33	Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3. Von Wesen un
GA 38	Logik als die Frage nach dem Wese
GA 40	Einführung in die Metaph
GA 49	Die Metaphsyik des deutschen I
GA 42	Schelling: Vom Wesen der menschl
GA 54	Parmenides
GA 56 / 57	Zur Bestimmung der Philos

GA 58	Grundprobleme der Phänome
GA 59	Phänomenologie der Anschauung und
GA 60	Phänomenologie des religiöser
GA 61	Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführur
GA 62	Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlunge
GA 63	Ontologie. Hermeneutik der F
GA 64	Der Begriff der Zeit (Tratado c
GA 65	Beiträge zur Philosophie. Vom
GA 66	Besinnung
GA 69	Die Geschichte des Seyı
GA 83	Seminare: Platon – Aristoteles – .
GA 86	Seminare. Hegel – Schell

Otros escritos de Heidegger

AKJ	Anmerkungen zu Karl Jaspers’ Psychologie der Weltanschauungen
BH	Brief über den ‘Humanismus’
BZ	Der Begriff der Zeit (Conferencia de 1924)
H-A	Heidegger-Arendt. Briefwechsel
H-B	Heidegger-Blochmann. Briefwechsel
H-G	Martin-Heidegger-Gesellschaft
H-J	Heidegger-Jaspers. Briefwechsel
ID	Identität und Differenz
KPM	Kant und das Problem der Metaphysik
KV	Kasseler Vorträge
MWPh	Mein Weg in die Phänomenologie
NB	Natorp-Bericht
SuZ	Sein und Zeit
SyT	Ser y tiempo

VWW	Vom Wesen der Wahrheit
US	Unterwegs zur Sprache
WM?	Was ist Metaphysik?
ZS	Zollikoner Seminare
ZSD	Zur Sache des Denkens

Textos de otros autores

Aristóteles	
De an.	Acer
De int.	Sobre la
EN	Ética
Fís.	
Met.	M
Pol.	P
Ret.	R
Husserl	
HUA III / 1	Ideen zu einer reinen Phänomenologie und
HUA VI	Die Krisis der euro
HUA X	Zur Phänomenologie d
HUA XI	Analysen zur
HUA XIV	Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. T

HUA XVII	Formale und tr
HUA XVIII	Logische Untersuchungen. Volumen
HUA XIX / 1	Logische Untersuchungen. Volumen segundo / Libro primero
HUA XIX / 2	Logische Untersuchungen. Volumen segundo / Libro segundo

2.

BIBLIOGRAFÍA

2.1

EDICIONES DE SER Y TIEMPO UTILIZADAS EN ESTE TRABAJO[350]

HEIDEGGER, M., Sein und Zeit (texto sin modificaciones con las notas marginales del autor extraídas del Hüttenexemplar), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977 (GA 2, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann).

Esta edición, publicada en abril de 1977 a cargo de Friedrich-Wilhelm von Herrmann como volumen segundo de la Gesamtausgabe, presenta notables diferencias con respecto a todas las ediciones previas. Además de haber corregido varios errores de impresión, esta nueva edición introduce en el texto algunas modificaciones —por cierto, sin señalarlo— sobre la base de las correcciones realizadas en el transcurso de los años por el mismo Heidegger en su propia copia personal de Ser y tiempo (segunda edición de 1929), más conocida como «Ejemplar de la cabaña» (Hüttenexemplar). En este sentido, la verdadera novedad de esta edición consiste en la publicación a pie de página de las 157 «Notas marignales» (Randbemerkungen) contenidas en la copia personal del filósofo. Este hecho altera la paginación de las ediciones anteriores, por lo que al margen se indica el número de página de la decimocuarta edición.

—, Sein und Zeit (edición realizada a partir del texto revisado de las Obras completas con un apéndice que añade al final las notas marginales del autor del «Ejemplar de la cabaña»), Max Niemeyer, Tubinga, ^{15}1979.

Esta edición tiene la particularidad de haber sido preparada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, quien la adaptó al texto publicado y editado por él mismo en la Gesamtausgabe (GA 2). Las «Notas marginales» de la copia personal de Heidegger se colocan a final del texto como apéndice. Todas las reediciones posteriores reproducen el texto sin modificaciones de la decimoquinta edición, salvo ligeras correcciones tipográficas.

—, Ser y tiempo (traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera), Trotta,

Madrid, 2003.

Esta segunda traducción de Ser y tiempo es el resultado de casi treinta años de trabajo. Tras diferentes versiones, sometidas inicialmente al juicio del propio Martin Heidegger y luego al de Hans-Georg Gadamer, Max Müller y Friedrich-Wilhelm von Herrmann, y una posterior revisión final con un equipo multidisciplinario que trabajó durante cinco años en el proyecto (1991-1996), se publicó una primera edición de Ser y tiempo en la Editorial Universitaria de Santiago de Chile en 1997. En 1998 le siguió una segunda edición corregida. En 2003 la editorial Trotta adquirió los derechos de traducción y publicó una nueva edición revisada y corregida por el mismo traductor. El texto se ha vuelto a reeditar en 2009. En todos los casos, la traducción se realiza a partir de la decimoséptima edición de Max Niemeyer publicada en 1993, colocando en los márgenes la paginación de la edición alemana. A lo largo del trabajo, indicamos entre paréntesis la paginación de la primera edición de Ser y tiempo publicada en Trotta, la cual tiene la leve ventaja con respecto a las ediciones anteriores de colocar las «Notas marginales» de Heidegger a pie de página. Finalmente, en los casos en que sea preciso, señalamos las modificaciones introducidas y divergencias con algunas de las soluciones de traducción propuestas.

2.2

REFERENCIAS A OTROS TEXTOS HEIDEGGERIANOS

(DISPUESTOS POR ORDEN CRONOLÓGICO DE ELABORACIÓN)

HEIDEGGER, M., Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (tesis doctoral, de 1913), en Frühe Schriften (GA 1, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankurt del Meno, 1978, págs. 59-188.

—, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (tesis de habilitación, de 1915), en Frühe Schriften (GA 1, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 189-411.

—, Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (lección de capacitación docente, de 1915), en Frühe Schriften (GA 1, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankurt del Meno, 1978, págs. 415-433. (Trad. cast. de Jesús Adrián, El concepto de tiempo en la ciencia histórica, en Heidegger, M., Tiempo e historia, Trotta, Madrid, 2008, págs. 13-38).

—, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (primeras lecciones de Friburgo del semestre de posguerra de 1919), en Zur Be-stimmung der Philosophie (GA 56 / 57, editado por Bernd Heimbüchel), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987, págs. 3-117. (Trad. cast. de Jesús Adrián, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Herder, Barcelona, 2005).

—, Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1919), en Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56 / 57, editado por Bernd Heimbüchel), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987, págs. 121-201.

—, Grundprobleme der Phänomenologie (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1919 / 20 [GA 58, editado por Hans-Helmuth Gander]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992. (Trad. cast. de Francisco de Lara, Problemas fundamentales de la fenomenología, Alianza, Madrid, 2014).

—, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruckes (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1920 [GA 59, editado por Carl Strube]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993.

—, «Anmerkungen zu Karl Jaspers’ Psychologie der Weltanschauungen» (recensión redactada entre 1919 y 1921), en Wegmarken (GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1976, págs. 1-44. (Trad. cast. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Observaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers, en Heidegger, M., Hitos, Alianza, Madrid, 2000, págs. 15-47).

—, Einleitung in die Phänomenologie der Religion (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1920 / 21), en Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60, editado por Carl Strube), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, págs. 3-159. (Trad. cast. de Jorge Uscatescu, Introducción a la fenomenología de la religión, Siruela, Madrid, 2005).

—, Augustinus und der Neuplatonismus (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1921), en Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60, editado por Carl Strube), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, págs. 160-302. (Trad. cast. de Jacobo Muñoz, Agustín y el neoplatonismo, en Heidegger, M., Estudios de mística medieval, Siruela, Madrid, 1997).

—, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921 / 22 [GA 61, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1985.

—, «Vita» (currículo redactado en 1922 para optar a una plaza de profesor en la universidad de Gotinga), en Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (GA 16, editado por Hermann Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, págs. 41-45.

—, Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1922 [GA 62, editado por Günther Neumann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2005.

—, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» (Informe Natorp, de 1922), Dilthey-Jahrbuch 6

(1989), págs. 237-274 (reeditado en GA 62, por Günther Neumann). (Trad. cast. de Jesús Adrián, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica, Trotta, Madrid, 2002).

—, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1923 [GA 63, editado por Käte Bröcker-Oltmanns]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1988. (Trad. cast. de Jaime de Aspiunza, Ontología. Hermenéutica de la facticidad, Madrid, Alianza, 1999).

—, Einführung in die phänomenologische Forschung (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1923 / 24 [GA 17, editado por Fried-rich-Wilhelm von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994. (Trad. cast. de Juan José García Norro, Introducción a la investigación fenomenológica, Síntesis, Madrid, 2008).

—, Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1924 [GA 18, editado por Mark Michalski]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2002.

—, «Der Begriff der Zeit» (conferencia impartida ante la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924), Max Niemeyer, Tubinga, 1989 (reeditado en GA 64, por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, págs. 105-125). (Trad. cast. de Jesús Adrián y Raúl Gabás, El concepto de tiempo, Trotta, Madrid, 1999).

—, Der Begriff der Zeit (tratado de 1924) [GA 64, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004, págs. 1-103. (Trad. cast. de Jesús Adrián, El concepto de tiempo (Tratado de 1924), Herder, Barcelona, 2008).

—, Platon: Sophistes (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1924 / 25 [GA 19, editado por Ingeborg Schüßler]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992.

—, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925 [GA 20, editado por Petra Jaeger]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 21988. (Trad. cast. de Jaime de Aspiunza, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, Alianza, Madrid, 2006).

—, «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung» (conjunto de diez lecciones dadas en Kassel del 16

al 21 de abril de 1925), en Dilthey-Jahrbuch 8 (1992 / 1993) (editado por Frithjof Rodi), págs. 143-180 (de próxima publicación en GA 80). (Trad. cast. de Jesús Adrián, «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo», en Heidegger, M., Tiempo e historia, Trotta, Madrid, 2009, págs. 40-98).

—, Logik. Die Frage nach der Wahrheit (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925 / 26 [GA 21, editado por Walter Biemel]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1976. (Trad. cast. de Alberto Ciria, Lógica. La pregunta por la verdad, Alianza, Madrid, 2004).

—, Grundbegriffe der antiken Philosophie (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1926 [GA 22, editado por Franz-Karl Blust]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993.

—, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1926 / 27 [GA 23, editado por Helmuth Vetter]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2006.

—, Die Grundprobleme der Phänomenologie (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927 [GA 24, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 21989. (Trad. cast. de Juan José García Norro, Los problemas fundamentales de la fenomenología, Trotta, Madrid, 2000).

—, «Brief an Husserl» (22 de octubre de 1927), en Husserl, E., Phänomenologische Psychologie (Apéndices), Husserliana IX, Martinus Nij-hoff, La Haya, 31968, págs. 600-603.

—, Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1927 / 28 [GA 25, editado por Ingtraud Görland]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 31995.

—, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928 [GA 26, editado por Klaus Held]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 21990. (Trad. cast. de Juan José García Norro, Principios metafísicos de la lógica, Síntesis, Madrid, 2008).

—, Einleitung in die Philosophie (lecciones de Friburgo del semestre de invierno

de 1928 / 29 [GA 27, editado por Otto Saame e Ida Saame-Speidel]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 22001. (Trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, Introducción a la filosofía, Cátedra, Madrid, 1999).

—, Der deutsche Idealismus (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1929 [GA 28, editado por Carl Strube]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1997.

—, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1929 / 30 [GA 29 / 30, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1983. (Trad. cast. de Alberto Ciria, Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad, Alianza, Madrid, 2007).

—, «Vom Wesen des Grundes» (1929), en Wegmarken (GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 21978, págs. 123-175. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «Introducción a "¿Qué es metafísica?"», en id., Hitos, Alianza, Madrid, 2000, págs. 109-149).

—, «Vom Wesen der Wahrheit» (conferencia redactada en 1930, aunque publicada en 1942), en Wegmarken (GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 21978, págs. 177-202. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «De la esencia de la verdad», en id., Hitos, Alianza, Madrid, 2000, págs. 151-172).

—, Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1934 [GA 34, editado por Günter Seubold], Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1998. (Trad. cast. de Víctor Farías a partir del legado de Helene Weiss, Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934), Anthropos, Barcelona, 1991).

—, «Hegels Rechtsphilosophie» (seminarios del semestre de invierno de 1934 / 35, en Hegel — Schelling [GA 86, editado por Peter Trawny]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2011, págs. 59-185.

—, Einführung in die Metaphysik (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1935 [GA 40, editado por Petra Jaeger]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1983. (Trad. cast. de Ángela Ackermann, Introducción a la metafísica, Gedisa, Barcelona, 1993 [basada en la edición publicada en Max Niemeyer,

Tubinga, 1987]).

—, Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (1936-1938) (GA 65, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1989. (Trad. cast. de Dina Picotti, Aportes a la filosofía. Sobre el evento, Almagesto, Buenos Aires, 2003).

—, «Ein Rückblick auf den Weg» (1937-1938), en Besinnung (1938-1839) (GA 66, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1997, págs. 407-428. (Trad. cast. de Dina Picotti, Meditación, Biblos, Buenos Aires, 2006).

—, Die Geschichte des Seyns (1938-1940) (GA 69, editado por Peter Trawny), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1998.

—, «Die Zeit des Weltbildes» (1938), en Holzwege (GA 5, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 22003, págs. 75-95. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «La época de la imagen del mundo», en id., Caminos de bosque, Alianza, Madrid, 1996, págs. 75-109).

—, Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809) (lecciones de Friburgo del primer trimestre de 1941 [GA 49, editado por Günter Seubold]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 22006.

—, Parmenides (lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1942 / 43 [GA 54, editado por Manfred Frings]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 21992.

—, «Brief über den “Humanismus”» (carta a Jean Beaufret, redactada en otoño de 1945), en Wegmarken (GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 21978, págs. 301-360. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «La carta sobre el “humanismo”», en id., Hitos, Alianza, Madrid, 2000, págs. 251-297).

—, «Einleitung zu “Was ist Metaphysik?” (1949), en Wegmarken (GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1979, págs. 365-383. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte,

«Introducción a "¿Qué es metafísica?"», en id., Hitos, Alianza, Madrid, 2000, págs. 299-312).

—, Unterwegs zur Sprache (1959), Neske, Pfullingen, 91990 (reeditado en GA 12, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann). (Trad. cast. de Yves Zimmermann, De camino al lenguaje, Serbal, Barcelona, 1987).

—, «Zeit und Sein» (1962), en id., Zur Sache des Denkens (GA 14, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrman), Vittorio Klostermann, Franfurt del Meno, 2007, págs. 3-30. (Trad. cast. de Manuel Garrido, «Tiempo y ser», en Heidegger, M., Tiempo y ser, Tecnos, Madrid, 1999, págs. 19-44).

—, «Mein Weg in die Phänomenologie» (1963), en id., Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer, Tubinga, 21976, págs. 81-90. (Trad. cast. de Félix Duque, «Mi camino en la fenomenologia», en Heidegger, M., Tiempo y ser, Tecnos, Madrid, 1999, págs. 95-104).

—, Zollikoner Seminare (editado por Medard Boss), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2006.

—, «Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript "Vermächtnis der Seinsfrage"», en Martin-Heidegger-Gesellschaft, Jahresgabe 2011 / 12.

—, Seminare. Hegel – Schelling (GA 86, editado por Peter Trawny), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2011.

—, Seminare. Palton – Aristoteles – Augustinus (GA 83, editado por Mark Michalski), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2012.

2.3

CORRESPONDENCIA DE HEIDEGGER

HEIDEGGER, M. y ARENDT, H., Briefwechsel 1919 bis 1975 und andere Zeugnisse, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1998.

— y BLOCHMANN, E., Briefwechsel 1918-1969, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 1989.

— y JASPERS, K., Briefwechsel 1920-1963, Piper y Vittorio Klostermann, Múnich y Frankfurt del Meno, 1990.

2.4

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

ADRIÁN, J., «Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana», Taula 33 / 34 (2000), págs. 91-106.

—, «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage», Heidegger Studien 17 (2001), págs. 93-117.

—, «Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revision Heideggers früher Stellung zu Husserl ausgehend vom Kriegsnotsemester 1919», Analecta Husserliana 87 (2005), págs. 157-173.

—, «Die Funktion einer formal-anzeigenden Hermeneutik. Zu einer hermeneutisch-phänomenologischen Artikulation des faktischen Lebens ausgehend von Heideggers Frühwerk», Philosophisches Jahrbuch 113 / 1 (2006), págs. 99-117.

—, «De la filosofía como ciencia originaria a la ontología fundamental», Thémata (2003), págs. 83-99.

—, El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927), Herder, Barcelona, 2009.

—, Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana, Herder, Barcelona, 2010a.

—, «Ser y tiempo y el imperativo de una estética de la existencia: el Dasein como una obra de arte», Revista de Humanidades 21 (2010b), págs. 9-29.

—, «Heideggers Phänomenologie der Stimmungen. Zur welterschließenden Funktion der Angst, der Langweile und der Verhaltenheit», Heidegger Studien 26 (2010c), págs. 83-95.

—, «“La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant”. El lugar

de Kant en la obra temprana de Heidegger», Studia Heideggeriana 1 (2011a), págs. 25-54.

—, «Heidegger y el olvido del cuerpo. Refutaciones de algunas críticas feministas», Lectora 17 (2011b), págs. 181-198.

—, «Heidegger y el olvido del cuerpo», Lectora 17 (2011c), págs. 181-198.

—, «Heidegger, lector de la retórica aristotélica», Dianoia (2011d), LVI / 66, págs. 3-29.

—, «Heidegger on Discourse and Idle Talk», Gatherings. The Heidegger Circle Annual (2013a), 3, págs. 1-17.

—, «Sein und Zeit und die Tradition der Selbstsorge», Heidegger Studien 29 (2013b), págs. 196-210.

—, «Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión», Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 46 (2013c), págs. 47-75.

—, Heidegger and the Emergence of the Question of Being, Continuum, Londres, 2014a.

—, «Heidegger on Selfhood», American International Journal of Contemporary Research 4 / 2 (2014b), págs. 6-17.

—, «Heidegger's Black Notebooks and the Question of Anti-Semitism», The Heidegger Circle Annual 5 (2015), págs. 21-49.

ADRIÁN, J. (ed.), Heidegger. A propósito del 75 aniversario de la publicación de Ser y tiempo, Enrahonar 34 (2002), número monográfico.

AGAMBEN, G., «La passion de la facticité», en Heidegger: questions ouvertes, Cahiers du Collège International de Philosophie 6 (1988), págs. 63-84.

ALBAHARI, M., Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self, McMillan, Nueva York, 2006.

ALBANO, S. y NAUGHTON, V., Génesis y estructura de Ser y tiempo, Quadratas, Buenos Aires, 2005.

APEL, K.-O., Die Transformation der Philosophie, I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1973.

—, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), Martin Heidegger: Innen- und Außensichten, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 131-175.

ARDOVINO, A., Heidegger. Dall’ermeneutica dell’effettività all’analitica esistenziale (1919-1927), Geurini & Associati, Milán, 1998.

ARENDT, H., «Martin Heidegger at Eighty», en MURRAY, M. (ed.), Heidegger and Modern Philosophy, Yale University Press, Londres y New Haven, 1978, págs. 293-303.

—, Sobre la revolución, Alianza, Madrid, 1988.

—, La condición humana, Paidós, Barcelona, 1993.

—, «What is Existential Philosophy?», en id., Essays in Understanding, Schocken Books, Nueva York, 1994, págs. 163-193.

ARISTÓTELES, Acerca del alma, Gredos, Madrid, 1983.

—, Ética Nicomáquea, Gredos, Madrid, 1985.

—, Política, Gredos, Madrid, 1988.

—, Sobre la interpretación, Gredos, Madrid, 1989.

—, Retórica, Gredos, Madrid, 1990.

—, Metafísica, Gredos, Madrid, 1994.

—, Física, Gredos, Madrid, 1995.

ARRIEN, S.-J., «Éthique et Herméneutique du soi: Heidegger et Ricœur, lectures d’Aristotle», en CASTONGUAY, S. y SANTEREAU, C. (eds.), Pratique et langage. Études herméneutiques, Les Presses de l’Université Laval, 2012, págs. 95-110.

ASKAY, R., «Heidegger, the Body, and the French Philosophy», Continental Philosophy Review 32 (1999), págs. 22-38.

BAMBACH, Ch., Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1995.

BÁRCENA, F., Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad, Herder, Barcelona, 2006.

BARASH, J., Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning, Martinus Nijhoff, La Haya, 1988.

—, Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire, PUF, París, 1995.

BERCIANO, M., La revolución filosófica de Martin Heidegger, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

BERLIN, I., The Roots of Romanticism, Princenton University Press, Princenton (NY), 1999.

BERNET, R., «Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger», en FIGAL, G. y GANDER, H.-H. (eds.), Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2009, págs. 43-72.

BERNET, R., KERN, I. y MARBACH, E., «Statische und genetische Konstitution», en id., Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Felix, Hamburgo, 1989, págs. 181-189.

BERTRAM, G.W., «Die Einheit des Selbst nach Heidegger», Deutsche Zeitschrift für Philosophie 61 (2013), págs. 197-213.

BICEAGA, V., The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology, Dordrecht, Londres y Nueva York, 2010.

BIEMEL, W., «Husserl's Encyclopedia Britannica Article and Heidegger's Remarks Thereon», en ELLISTON, F. y MCCORMICK, P. (eds.), Husserl. Exposition and Appraisals, University of Notre Dame Press, Indiana, 1977, págs. 299-303.

—, «La signification de l’introduction pour le plan et la composition d’Étre et temps», en CABESTAN, P. y DASTUR, F. (eds.), Lectures d’Être et temps de Martin Heidegger. Quatre-vingts ans après, Le Cercle Hermenéutique, Argenteuil, 2008, págs. 11-24.

BLATTNER, W., «Existential Temporality in Being and Time. Why Heidegger is Not a Pragmatist», en DREYFUS, H. y HALL, H. (eds.), Heidegger. A Critical Reader, Blackwell, Cambridge (MA), 1992, págs. 99-129.

—, Heidegger’s Temporal Idealism, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

—, Heidegger’s Being and Time, Continuum, Londres y Nueva York, 2006.

—, «Authenticity and Resoluteness», en WRATHALL, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, págs. 320-337.

BLOOM, H., Genios. Un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares, Anagrama, Barcelona, 2005.

BLUMENBERG, H., Salidas de la caverna, Anthropos, Barcelona, 2004.

BOER, K., «The Temporality of Thinking: Heidegger’s Method», en POLT, R. (ed.), Being and Time. Critical Essays, Rowman & Littlefield, Nueva York, Oxford y Toronto, 2005, págs. 33-45.

BONALDO, C. y SILVIO, E. (eds.), Dialogo su Essere e tempo, Albo, Milán, 2003.

BRANDOM, R., «Heideggers Kategorien in “Sein und Zeit”», Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45 (1997), págs. 531-549.

BROGAN, W., «The Place of Aristotle in the Development of Heidegger’s Phenomenology», en BUREN, J. y KISIEL, TH. (eds.), Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 213-230.

BUCHHOLZ, R., Was heißt Intentionalität? Eine Studie zum Frühwerk Martin Heideggers, Die Blaue Eule, Essen, 1995.

BUREN, J., The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1994.

CAMPBELL, S.M., The Early Heidegger's Philosophy of Life, Facticity, Being, and Language, Fordham University Press, Fordham, 2012.

CAPOBIANCO, R., «From Angst to Astonishment», en id., Engaging Heidegger, University of Toronto Press, Toronto, 2011, págs. 70-86.

CARMAN, T., «Must We Be Inauthentic?», en WRATHALL, M. y MALPAS, J. (eds.), Heidegger, Authenticity, and Modernity, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, págs. 13-28.

—, Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

—, «The Question of Being», en Wrathall, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, págs. 84-99.

CARR, D., «Genetic Phenomenology», en id., Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Phenomeno-logy, Northwestern University Press, Evanston, 2000, págs. 68-81.

CARSE, J., Finite and Infinite Games, Free Press, Nueva York, 1986.

CASPER, B., Rosenzweig e Heidegger. Essere ed evento, Morcelliana, Brescia, 2008.

CERCEL, G., «Hermeneutik der Faktizität», Studia Phaenomenologica 1 (2001), págs. 95-119.

CHAPELLE, A., L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de Sein und Zeit, Éditions Universitaires, París, 1962.

CIMINO, A., Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2013.

CORIANDO, P.-L., «Die "formale Anzeige" und das Ereignis. Vorbereitende

Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten», Heidegger Studien 14 (1998), págs. 27-43.

—, Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie des Emotionalen, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2003.

COURTINE, J.-F., «Le platonisme de Heidegger», en id., Heidegger et la phénoménologie, París, Jean Vrin, 1990a, págs. 126-158.

—, «Réduction phénoménologique-transendentale et différence ontico-ontologique», en VOPLI, F. et al. (eds.), Heidegger et la phénoménologie, Jean Vrin, París, 1990b, págs. 207-247.

—, «Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger. De la théorie de jugement à la vérité de l'être», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 7-31.

—, «Heidegger, l'échec de Sein und Zeit», en CABESTAN, P. y DASTUR, F. (eds.), Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger. Quatre-vingts ans après, Le Cercle Hermenéutique, Argenteuil, 2008, págs. 25-48.

COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996.

CRITCHLEY, S. y SCHÜRMAN, St., On Heidegger's Being and Time, Routledge, Londres, 2008.

CROWELL, St., «Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time», Inquiry 44 (2001), págs. 433-454.

—, «Heidegger and Husserl: The Matter and the Method of Philosophy», en DREYFUS, H. y WRATHALL, M. (eds.), A Companion to Heidegger, Blackwell, Oxford, 2007, págs. 49-64.

D'ANGELO, A., Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto, Il Mulino, Bolonia, 2000.

DAHLSTROM, D., «Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal

indications», Review of Metaphysics 47 (1994), págs. 775-797.

—, Heidegger’s Concept of Truth, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

DAMASIO, A., Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Mind, Vintage Books, Nueva York, 2010.

dastur, f., «The Ekstatic-Horizontal Constitution of Temporality», en MACANN, Ch. (ed.), Martin Heidegger. Critical Assessments (vol. I), Routledge, Londres, 1994, págs. 170-182.

—, «Le projet d’une “chronologique phénoménologique” et la première interprétation de Kant», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 113-129

DASTUR, F. y CABESTAN, Ph. (eds.), Lectures d’Être et temps de Martin Heidegger. Quatre-vingts ans après, Le Cercle Herméneutique, París, 2008.

DENKER, A. y ZABOROWSKI, H. (eds.), Heidegger-Jahrbuch I: Heidegger und die Anfänge seines Denkens, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004.

DERRIDA, J., Marges de la philosophie, Les Éditions de Minuit, París, 1972.

—, «Geschlecht II: Heidegger’s Hand», en SALLIS, J. (ed.), Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida, Chicago University Press, Chicago, 1987, págs. 161-196.

—, «Firma, acontecimiento, contexto», en id., Márgenes de la filosofía, Cátedra, Madrid, 1989.

—, «Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)», en id., Heidegger et la question: De l’esprit et autres essais, Flammarion, París, 1990, págs. 145-172.

—, «Heidegger’s Ear: Philopolemology (Geschlecht IV)», en SALLIS, J. (ed.), Reading Heidegger: Commemorations, Indiana University Press, Bloomington, 1993, págs. 163-218.

—, Politiques de l’amitié, Galilée, París, 1994.

—, Dar (el) tiempo I: La moneda falsa, Paidós, Barcelona, 1995.

—, Dar la muerte, Paidós, Barcelona, 1999.

Di Cesare, D., Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri», Bollati Boringhieri, Turín, 2014.

DIJK, J.A., «Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formal-anzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger», Heidegger Studien 7 (1991), págs. 89-100.

DILTHEY, W., Der Aufbau der Welt in den Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften VII), B.G. Teubner, Stuttgart, 1973.

DREYFUS, H.L., Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I, MIT Press, Cambridge (MA), 1991.

DOMÁNSKI, J., La philosophie, théorie o manière de vivre? Les controverses de l’Antiquité à la Renaissance, Éditions Universitaires Fribourg y Éditons du Cerf, Friburgo y París, 1996.

ESPINET, D., Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger, J.C.B. Mohr, Tubinga, 2009.

ESPOSITO, C., «Il periodo de Marburgo (1924-28) ed Essere e tempo: dalla fenomenología all’ontologia fondamentale», en VOLPI, F. (ed.), Guida a Heidegger, Laterza, Roma, 1997, págs. 107-157.

FABRIS, A., «L’ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», en VOLPI, F. (ed.), Guida a Heidegger, Laterza, Roma, 1997, págs. 57-106.

—, Essere e tempo di Heidegger, Carocci, Roma, 22010.

FALKENHAYN, K., Augenblick und Kairos: Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers, Duncker & Humblot, Berlín, 2003.

FARÍAS, V., Heidegger und der Nationalsozialismus, Fischer, Frankfurt del

Meno, 1989.

FERGUSSON, A., Cuando muere el dinero. El derrumbamiento de la República de Weimar, Alianza, Madrid, 1984.

FIGAL, G., Heidegger zur Einführung, Junius, Hamburgo, 1991.

FIGAL, G. y GANDER, H.-H. (ed.), Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2009.

FINK-EITEL, H., «Die Philosophie der Stimmungen in "Sein und Zeit"», Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 17 / 3 (1992), págs. 27-44.

FOUCAULT, M., «La hermenéutica del sujeto» (1982), en id., Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III, Paidós, Barcelona, Buenos Aires y México, 1999a, págs. 275-288.

—, «El retorno de la moral» (entrevista del 29 de mayo de 1984 publicada en Les Nouvelles littéraires), en id., Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III, Paidós, Barcelona, Buenos Aires y México, 1999b, págs. 381-392.

—, L'Herméneutique du Sujet, Gallimard, París, 2001.

FRANCK, D., Heidegger et le problème de l'espace, Les Éditions de Minuit, París, 1986.

GADAMER, H.-G., «Die Marburger Theologie», en id., Heideggers Wege, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1983, págs. 20-40.

—, «Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», en id., Gesammelte Werke, vol. 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1990.

—, «Humanistische Leitbegriffe: Bildung», en id., Gesammelte Werke, vol. 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, J.C.B. Mohr, Tubinga, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1990, págs. 15-24.

—, «Heidegger und die Ethik», en id., Gesammelte Werke, vol. 3: Neuere Philosphie I: Hegel, Husserl, Heidegger, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1987, págs. 333-374.

—, «Praktisches Wissen», en id., Gesammelte Werke, vol. 5: Griechische Philosophie I, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1985, págs. 230-249.

—, «Vom Zirkel des Verstehens», en id., Gesammelte Werke, vol. 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1993, págs. 56-65.

—, El problema de la conciencia histórica, Tecnos, Madrid, 1993.

—, «Hermeneutik und ontologische Differenz», en id., Gesammelte Werke, vol. 10, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1995, págs. 58-70.

—, Mis años de aprendizaje, Herder, Barcelona, 1996.

—, «Sobre la filosofía alemana en el siglo xx», ER. Revista de Filosofía 26 (2000), págs. 189-217.

GALLAGHER, Sh. y SHEAR, J. (eds.), Models of the Self, Charlotresville, Thorverton, 1999.

GAOS, J., Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger, FCE, México D.F., 1951.

GARCÍA GAÍNZA, J., Heidegger y la cuestión del valor. Estudios de los escritos de juventud, Newbook, Pamplona, 1997.

GAY, P., La cultura de Weimar, Argos, Barcelona, 1984.

GELVEN, M., A Commentary on Heidegger’s Being and Time. A Section-by-Section Interpretation, Harper & Row, Nueva York, 1970.

GETHMANN, C.-F., «Heideggers Wahrheitsauffassung in seinen Marbuger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von Sein und Zeit», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), Martin Heidegger: Innen- und Außensichten, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1991, págs. 101-130.

GORNER, P., Heidegger’s Being and Time. An Introduction, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

GREISCH, J., Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale

de Sein und Zeit, PUF, París, 1994.

—, L’arbre de vie et l’arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l’herméneutique heideggérienne (1919-1923), Cerf, París, 2000.

GRIMM, J. y W., Deutsches Wörterbuch (32 vols.)., Hirzel, Leipzig, 1854-1960.

GRONDIN, J., Le tournant dans la pensé de Martin Heidegger, París, 1987.

—, «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik», en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers, vol. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 163-178.

—, Einführung in die philosophische Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.

—, «Heideggers frühe Hermeneutik», en Der Sinn für Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994a, págs. 71-102.

—, «Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität», en Der Sinn für Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994b, págs. 89-102.

—, «L’herméneutique dans Sein und Zeit», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 179-192.

—, «Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion», en RENTSCH, Th. (ed.), Martin Heidegger, “Sein und Zeit”, Akademie Verlag, Berlín, 2001, págs. 1-28.

—, «Why Reawaken the Question of Being?», en POLT, R. (ed.), Being and Time. Critical Essays, Rowman & Littlefield, Nueva York, Oxford y Toronto, 2005, págs. 15-32.

GUIGNON, Ch., «Becoming a Self: The Role of Authenticity in Being and Time», en id. (ed.), The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre, Rowman & Littlefield, Lanham, 2004.

—, «Heidegger's Anti-Dualism: Beyond Mind and Matter», en POLT, R. (ed.), Being and Time. Critical Essays, Rowman & Littlefield, Nueva York, Oxford y Toronto, 2005, págs. 75-88.

HAAR, M., «Le moment (kairós), l'instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit)», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 67-90.

HABERMAS, J., Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1985.

—, «Hermeneutische und analytische Philosophie», en id., Wahrheit und Rechtfertigung, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1999, págs. 65-101.

HADOT, P., Exercises spirituels et philosophie antique, Études agustiniennes, París, 1981. (Trad. cast. Ejercicios espirituales y filosofía antigua, Siruela, Madrid, 2006).

—, «La philosophie Antique: une éthique ou une practique?», en Problèmes de la morale antique, Paul Demont, Amiens, 1993.

—, Philosophy as a Way of Life, Blackwell Publishers, Cambridge (MA) y Oxford (UK), 1995 (edición inglesa ampliada de Ejercicios espirituales y filosofía antigua).

—, «Historia del cuidado. De Platón a Heidegger y Foucault. Las diferentes aproximaciones a una noción fundamental y antigua», Magazine Littéraire 35 (1996), págs. 18-23. (Agradecemos a César Santiesteban el permitir que citemos su traducción castellana del texto).

HAN-PILE, B., «Freedom and the "Choice to Choose Oneself"», en WRATHALL, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, págs. 291-319.

HARTMANN, N., Zur Grundlegung der Ontologie, Walter de Gruyter, Berlín, 1935.

HAUGELAND, J., «Heidegger on Being a Person», Nous 16 (1982), págs. 15-26.

—, «Dasein's Disclosedness», The Southern Journal of Philosophy XXVIII / Supplement (1990), págs. 51-73.

—, Having Thought, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1998.

—, «Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism», en WRATHALL, M. y MALPAS, J. (eds.), Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert Dreyfus, vol. 1, MIT Press, Cambridge (MA), 2000, págs. 43-78.

—, «Reading Brandom Reading Heidegger», European Journal of Philosophy 13 / 3 (2005), págs. 421-438.

HELD, K., «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie», en GETHMANN-SIEFERT, A. y PÖGGELER, O. (eds.), Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 21989, págs. 111-139.

—, «Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger», en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers, vol. 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1991, págs. 31-56.

HENRY, M., L'essence de la manifestation, PUF, París, 1963.

—, Philosophie et phénoménologie du corps, PUF, París, 1965.

HERRMANN, F.-W. von, Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1981.

—, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit", vol. i: Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987.

—, Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990.

—, Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit", Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1991.

—, Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992.

—, «Von “Sein und Zeit” zum ‘Ereignis?», en id., Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie», Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, págs. 5-26.

—, Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000.

—, Subjekt und Dasein. Interpretationen zu “Sein und Zeit”, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 32004.

—, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”, vol. 2: Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins (§ 9-§ 27), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2005.

—, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”, vol. 3: Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins (§ 28-§ 44), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2008.

HOLLAND, N. y HUNTINGTON, P. (eds.), Feminist Interpretations of Heidegger, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2001.

hughes, H.S., Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo, Aguilar, Madrid, 1972.

HUSSERL, E., Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926), Husserliana XI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.

—, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928, Husserliana XIV, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.

—, Logische Untersuchungen, vol. 1: Prolegomena zur reinen Logik (1900), Husserliana XVIII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975.

—, Logische Untersuchungen, vol. 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (1900), Husserliana XIX / 1 y XIX / 2, Martinus Nijhoff, La Haya, 1984.

—, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Libro primero (1913), Husserliana III / 1, Martinus Nijhoff, La

Haya, 1976.

—, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1934 / 35), Husserliana VI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1954.

—, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), Husserliana X, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.

—, Formale und transzendentale Logik (1929), Husserliana XVII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.

—, Briefwechsel, vol. 2, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1994.

IMDAHL, G., Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923), Königshausen & Neumann, Wurzburgo, 1997.

JAMME, Ch., «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik», Dilthey Jahrbuch 4 (1986 / 87), págs. 72-90.

JARAN, F., La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930), Zeta Books, Bucarest, 2010.

JARAN, F. y PERRIN, Ch. (eds.), The Heidegger Concordance (3 vols.), Bloomsbury, Londres, 2013.

JONAS, H., Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas (editado por D. BÖHLER y J.P. BRUNE), Königshausen & Neumann, Wurzburgo, 2004.

KAELIN, E., Heidegger’s Being and Time. A Reading for Readers, Florida State University Press, Florida, 1988.

KALARIPARAMBIL, T., Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage, Duncker & Humblot, Berlín, 1999.

—, «Towards Sketching the “Genesis” of Being and Time», Heidegger Studien 16 (2000), págs. 189-220.

KANT, I., Crítica de la razón pura, Alfaguara, Madrid, 61988.

KIM, I.S., Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal-anzeigende Hermeneutik (1919-1923), Peter Lang, Frankfurt del Meno, 1988.

KIM, J.-Ch., Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers, Königshausen & Neumann, Wurzburgo, 2001.

KING, M., A Guide to Heidegger’s Being and Time, State University Press, Albany, 2001.

KISIEL, Th., «Das Entstehen des Begriffsfeldes “Faktizität” im Frühwerk Heideggers», Dilthey-Jahrbuch 4 (1986-1987), págs. 91-120.

—, The Genesis of Heidegger’s Being and Time, University of California Press, Berkeley and Los Ángeles, 1993.

—, «L’indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l’hermé-neutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 205-210.

—, «The Demise of Being and Time: 1927-1930», en POLT, R. (ed.), Being and Time. Critical Essays, Rowman & Littlefield, Nueva York, Oxford y Toronto, 2005, págs. 189-214.

KISIEL, Th. y BUREN, J. (eds.), Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought, State University of New York Press, Albany, 1994.

KOCKELMANS, J.J. (ed.), Heidegger’s Being and Time: The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology, University Press of America, Washington DC, 1986.

KOVACS, G., «Philosophy as Primordial Science (Urwissenschaft) in the Early Heidegger», Journal of the British Society for Phenomenology 21 / 2 (1990), págs. 121-135.

KRÄMER, H., Integrative Ethik, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1992.

KRUG, W.T., Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissen-schaften, Leipzig, 1832-1838.

KUHN, Th., The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, Chicago, 1962.

LAFONT, C., Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1994.

—, «Hermeneutics», en DREYFUS, H. y WRATHALL, M. (eds.), A Companion to Heidegger, Blackwell, Oxford, 2004, págs. 265-284.

—, «Was Heidegger an Externalist?», Inquiry 48 / 6 (2005), págs. 507-532.

—, «Heidegger and the Synthetic A Priori», en CROWELL, St. y MALPAS, J. (eds.), Transcendental Heidegger, Stanford University Press, Stanford, 2007, págs. 104-118.

LANDGREBE, L., «La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación», en id., El camino de la fenomenología, Sudamericana, Buenos Aires, 1963, págs. 13-60.

LAPIDOT, E., Être sans mot dire: la logique de Sein und Zeit, Zeta Books, Bucarest, 2010.

LARA, F., Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2008.

LARGE, W., Heidegger’s Being and Time, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2008.

LARIVÉE, A. y LEDUC, A., «Le souci de soi dans “Être et temps». L’accentuation radicale d’une tradition antique?, Revue Philosophique de Louvain 100 / 4 (2002), págs. 723-741.

LAZZARI, R., Ontologia de la fatticità. Prospettive sul giovanne Heidegger, Franco Angeli, Milán, 2002.

LEE, S.-K., Existenz und Ereignis. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie Heideggers, Königshausen & Neumann, Wurzburgo, 2001.

LEVINAS, E., Totalité et infini. Essai sur l’extériorité, Kluwer, Dordrecht, 1961.

—, Le temps et l’autre, PUF, París, 1979.

—, Éthique et infini, PUF, París, 1982.

—, «L’ontologie est-elle fondamentale?» (1951), en id., Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre, Granet, París, 1991, págs. 13-24.

LEWIS, M., Heidegger and the Place of Ethics. Being-with in the Crossing of Heidegger’s Thought, Continuum, Londres y Nueva York, 2005

LEYTE, A., Heidegger, Alianza, Madrid, 2005.

—, «Comentario a la Introducción a Ser y tiempo (§§ 1-8)», en SANTIESTEBAN, L.C. (coord.), Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra, Aldus, México, 2013, págs. 21-80.

LÖWITH, K., «Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen» (1928), en id., Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie. Sämtliche Schriften, Band 1, Stuttgart, 1981, págs. 9-197.

—, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Metzler, Stuttgart, 1986.

LUCKNER, A., Martin Heidegger: Sein und Zeit. Ein einführender Kommentar, UTB, Múnich, Viena y Zúrich, 2001.

MACANN, Ch., «Who is Dasein? Towards an Ethics of Authenticiy», en id. (ed.), Martin Heidegger. Critical Assessments, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, págs. 214-246.

MAKKREEL, R., «Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt», en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.), Zur philosophi-schen Aktualität Heideggers, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 179-188.

MARINI, A., «Lessico de Essere e tempo», en HEIDEGGER, M., Essere e tempo, Mondadori, Milán, 2006, págs. 1403-1498.

MARION, J.-L., «Question de l‘être ou différence ontologique», en Réduction et donation, PUF, París, 1989a, págs. 163-210.

—, Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, PUF, París, 1989b.

—, «The Final Appeal to Subject», en CRITCHLEY, S. y DEWS, P. (eds.), Deconstructive Subjectivities, Nueva York, 1996, págs. 88-101.

—, Etant donné. Essasi d'une phénoménologie de la donation, PUF, París, 2005.

—, «Die Wiederaufnahme der Gegebenheit durch Husserl und Heidegger», en FIGAL, G. y GANDER, H.-H. (eds.), Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2009, págs. 25-42.

MARTIN, W., «The Semantics of "Dasein" and the Modality of Being and Time», en WRATHALL, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, págs. 100-128.

MARTÍNEZ MARZOA, F., Heidegger y su tiempo, Akal, Madrid, 1999.

McCARTHY, Th., Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea, Tecnos, Madrid, 1992.

MacINTYRE, A., After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame Press, Londres, 1985.

McNEILL, W., «Care of the Self. Originary Ethics in Heidegger and Foucault», Philosophy Today 41 / 1 (1998), págs. 53-64.

—, The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory, State University of New York Press, Albany, 1999.

MERKER, B., Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1988.

—, «Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (eds.), Martin Heidegger: Innen- und Außensichten, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1991, págs. 215-243.

METCLAFF, R., «Aristoteles und Sein und Zeit», en Denker, A., Figal, G.,

Volpi, F. y Zaborowski, H. (eds.), Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 156-170.

METZINGER, Th., Being No one, MIT Press, Cambridge (MA), 2003.

MONTAIGNE, M., «De la experiencia», en id., Ensayos III, Orbis, Barcelona, 1984, págs. 231-277.

MONTERO, F., Retorno a la fenomenología, Anthropos, Barcelona, 1987.

MULHALL, St., «Wittgenstein and Heidegger. Orientations to the Ordinary», European Journal of Philosophy 2 (1994), págs. 143-164.

—, Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time, Routledge, Londres, 1996.

NESKE, G. y KETTERING, E. (eds.), Martin Heidegger and National Socialism. Questions and Answers, Paragon House, Nueva York, 1990.

NICOLS, R., The World of Freedom. Heidegger, Foucault and the Politics of Historical Ontology, Stanford University Press, Stanford (CA), 2014.

NIETZSCHE, F., Unzeitgemäße Betrachtungen (edición crítica en 15. vols.), De Gruyter, Berlín, 1988.

—, Escritos sobre retórica, Trotta, Madrid, 2000.

NOLTE, E., Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento, Tecnos, Madrid, 1998.

NUSSBAUM, M., The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton University Press, Princeton (NY), 1994.

OKRENT, M., Heidegger’s Pragmatism, Cornell University Press, Nueva York, 1988.

ORTH, E.W., «Martin Heidegger und der Neukantianismus», Man and World 25 / 3 (1992), págs. 421-441.

OTT, H., Martin Heidegger. En camino hacia su biografía, Alianza, Madrid,

1992.

ØVERENGET, E., Seeing the Self: Heidegger on Subjectivity, Kluwer, Dordrecht, 1998.

PASQUA, H., Introduction à la lecture de Être et temps de Martin Heidegger, L'Âge d'Homme, Lausana, 1993.

PFEIFFER, W., Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, Akademie Verlag, Berlín, 21993.

POCAI, R., Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933, Karl Alber, Friburgo, 1996.

—, «Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität», en Rentsch, Th. (ed.), Martin Heidegger. Sein und Zeit, Akademie Verlag, Berlín, 2001, págs. 51-67.

PÖGGELER, O., Der Denkweg Martin Heideggers, Neske, Pfullingen, 21983.

—, «Heideggers Begegnung mit Dilthey», Dilthey Jahrbuch 4 (1986 / 87), págs. 121-160.

—, Heidegger in seiner Zeit, Wilhelm Fink, Múnich, 1999.

POGGI, S., La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovanne Heidegger, Edizioni della Normale, Pisa, 2006.

POLT, R., Heidegger. An Introduction, Routledge, Londres y Nueva York, 1999.

—, (ed.), Being and Time. Critical Essays, Rowman & Littlefield, Oxford, 2005.

QUESNE, P., Les recherches philosophiques du jeune Heidegger, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2003.

RENTSCH, Th., Die Konstitution der Moralität: Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1999.

—, Heidegger und Wittgenstein, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003.

RENTSCH, Th. (ed.), Martin Heidegger: Sein und Zeit, Akademie Verlag, Berlín, 2001.

RICHARDSON, W., Through Phenomenology to Thought, Martinus Nij-hoff, La Haya, 1967.

Ricœur, P., La metáfora viva, Cristiandad, Madrid, 1980.

—, Temps et récit, vol. 3: Le temps raconté, Seuil, París, 1985.

—, Soi-même comme un autre, Seuil, París, 1990.

—, «El paradigma de la traducción», en id., Sobre la traducción, Barcelona, Paidós, 2005, págs. 29-58.

RIEDEL, M., «Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl», en JAMME, Ch. y PÖGGELER, O. (eds.), Phänomenologie im Widerstreit, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 215-233.

RIVERA, J.E. y STUVEN, M.T., Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2008.

RODEMEYER, L., Intersubjetive Temporality. It’s about time, Dordrecht, Londres y Nueva York, 2006.

RODI, F., «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)», Dilthey-Jahrbuch 4 (1986 / 87), págs. 161-177.

RODRÍGUEZ, R., La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, Tecnos, Madrid, 1997.

—, «La hermenéutica del sí mismo en Ser y tiempo», en id., Del sujeto a la verdad, Síntesis, Madrid, 2004, págs. 61-82.

—, «Ser y tiempo, 2.ª sección, capítulo 3: el poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado», en SANTIESTEBAN, L.C. (coord.), Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra, Aldus, México, 2013, págs. 427-482.

Rodríguez, R. (coord)., Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico, Madrid, Tecnos, 2015.

RORTY, R., «Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language», en id., Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, págs. 50-65.

ROSALES, A., Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970.

ROSEN, St., «Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger», en POZZO, R. (ed.), The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, págs. 248-265.

ROSENZWEIG, F., La estrella de la redención, Sígueme, Salamanca, 1977.

RUBIO, R., «El concepto de mundo en Ser y tiempo», en SANTIESTEBAN, L.C. (coord.), Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra, Aldus, México, 2013, págs. 113-172.

RUCKTESCHELL, P., Die Intenionalität im frühen Denken Martin Heideggers: Von der Urwissenschaft zur Fundamentalontologie, Hoch-schulverlag, Friburgo, 1999.

RUFF, G., Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten Freiburger Vorlesungen, Duncker & Humblot, Berlín, 1997.

RUGGENINI, M., «La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 153-178.

SALLIS, J., «Où commence Être et temps», en Délimitations. La phenomenologie et la fin de la métaphysique, Aubier, París, 1990, págs. 163-158.

SAFRANSKI, R., Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo, Tusquets, Barcelona, 1997.

SANTIESTEBAN, L.C. (coord.), Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra, Aldus, México, 2013.

SARTRE, J.-P., L’être et le néant, Gallimard, París, 1943.

SCHACHT, R., «Husserlian and Heideggerian Phenomenology», Husserl Studies 23 (1972), págs. 293-314.

SCHALOW, F., «Questioning the Search for Genesis: A Look at Heidegger’s Early Freiburg und Marburg Lectures», Heidegger Studien 16 (2000), págs. 167-188.

SCHELER, M., Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Francke Verlag, Berna, 1954.

—, «Das emotionale Realitätsproblem. Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit; Rand- und Textbemerkungen zu Sein und Zeit» (1928), en id., Gesammelte Werke IX: Späte Schriften, Francke-Verlag, Berna y Múnich, 1976.

SCHILLER, F., Kalias. Cartas sobre la educación estética del hombre, Anthropos, Barcelona, 2005.

SCHMITT, R., Martin Heidegger on Being Human. An Introduction to Sein und Zeit, Randhom House, Nueva York, 1969.

SCHÖFER, E., Die Sprache Heideggers, Neske, Pfullingen, 1962.

SCHULZ, W., «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Hei-deggers», Philosophische Rundschau I (1954), págs. 65-93.

SCHÜRMAN, R., Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy, Indiana University Press, Bloomington, 1990.

SEIGEL, J., The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

SIDERTIS, M., THOMPSON, E. y ZAHAVI, D. (eds.), Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions, Oxford University Press, Oxford, 2011.

SMITH, P.Ch., «The Uses and Abuses of Aristotle’s Rhetoric in Hei-degger’s Fundamental Ontology: The Lecture Courses, Summer, 1924», en BABICH, B.E. (ed.), From Phenomenology to Thought. Errancy and Desire, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1995, págs. 315-333.

SOKOLOWSKI, R., Introduction to Phenomenology, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

SONTAG, S., Sobre la fotografía, Edhasa, Barcelona, 1981.

SORABJI, R., Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death, Clarendon Press, Oxford, 2006.

STEINBOCK, A.J., Home and Beyond. Generative Phenomenology of Husserl, Northwestern University Press, Evanston, 1995.

STEINER, G., Martin Heidegger, University of Chicago Press, Chicago, 1978.

STREETER, R., «Heidegger’s formal indication: A question of method in Being and Time», Man and World 30 (1997), págs. 413-430.

TAMINIAUX, J., Heidegger and the Project of Fundamental Ontology, State University of New York Press, Albany, 1991.

TAYLOR, Ch., «Self-Interpreting Animals», en id., Philosophical Papers, vol. I: Human Agency and Language, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, págs. 45-76.

—, Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1989.

—, The Ethics of Authenticity, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1991.

—, «Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein», en id., Philosophical Arguments, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1995, págs. 61-78.

THEUNISSEN, Th., Der Andere, De Gruyter, Berlín, 1977.

THOMÄ, D., «Sein und Zeit im Rückblick», en RENTSCH, Th. (ed.), Martin Heidegger. Sein und Zeit, Akademie Verlag, Berlín, 2001, págs. 281-298.

THOMSON, I., «Death and Demise in Being and Time», en WRAT-HALL, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, págs. 260-264.

TIETJEN, H., «Philosophie und Faktizität», Heidegger Studien 2 (1986), págs. 11-40.

Trawny, P., Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2015. (Trad. cast. de Raúl Gabás, Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos, Herder, Barcelona, 2015).

TUGENDHAT, E., Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, De Gruyter, Berlín, 1967.

—, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1979.

VETTER, H., «Grundbewegtheit des faktischen Lebens und Theorie: Zu Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und zur "theologischen Jugendschrift"», en VETTER, H. (ed.), Heidegger und das Mittelalter: Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, Peter Lang, Frankfurt del Meno, 1999, págs. 81-99.

VICARI, D., Lettura di Essere e tempo di Heidegger, UTET Librería, Turín, 1998.

—, Ontologia dell'esserci. La riproposizione della "questione dell'uomo" nello Heidegger del primo periodo friburghese (1919-1923), Zamorani, Turín, 1996.

VIGO, A., «Wahrheit, Logos und Praxis. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger», Internationale Zeitschrift für Philosophie (1994), págs. 73-95.

—, «Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1923)», en VETTER, H. y FLATSCHER, M. (eds.), Hermeneutische Phänomenologie — Phänomenologische Hermeneutik, Peter Lang, Frankfurt del Meno, 2005, págs. 241-269.

—, «La atestiguación, en el modo de ser del Dasein, de un poder-ser propio y el estado de resuelto», en SANTIESTEBAN, L.C. (coord.), Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra, Aldus, México, 2013, págs. 325-426.

VOELKE, A.-J., La philosophie comme thérapie de l’âme, Éditions Universitaires, París, 1993.

VOLPI, F., «Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie practique d’Aristote», en VOLPI, F. et al. (eds.), Heidegger et l’idée de la phénoménologie, Kluwer Academic Pub-lisher, Dordrecht, 1988, págs. 1-44.

—, «La riablitazione della dynamis e dell'energeia in Heidegger», Aquinas 33 (1990), págs. 3-28.

—, «Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?», en KISIEL, Th. y BUREN, J. (eds.), Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 195-212.

—, «Heidegger und der Neoaristotelismus», en DENKER, A. et al. (eds.), Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 221-236.

—, «Der Status der existenzialen Analytik», en RENTSCH, Th. (ed.), Martin Heidegger: Sein und Zeit, Akademie Verlag, Berlín, 2001, págs. 29-50.

—, «Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienste der Seinsfrage», en THOMÄ, D. (ed.), Heidegger-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Metzler, Stuttgart y Weimar, 2003, págs. 26-36.

—, «Ser y tiempo: ¿una version modernizada de la Ética a Nicómaco», en ROCHA, A. (ed.), Martin Heidegger. La experiencia del camino, Uninorte, Barranquilla, 2009, págs. 3-31.

—, Martin Heidegger. Aportes a la filosofía, Maia, Madrid, 2010.

WATERHOUSE, R., Heidegger Critique: A Critical Examination of the Existential Phenomenology of Martin Heidegger, Atlantic Highlands, New

Jersey, 1981.

WATSON, P., Historia intelectual del siglo xx, Crítica, Barcelona, 2002.

WELCH, C., Heidegger's Being and Time. Interpretations and Annotations, Atcost, Sackville, 2001.

WELTON, D., The Other Husserl, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2000.

—, (ed.), The New Husserl. A Critical Reader, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2003.

WITTGENSTEIN, L., Philosophische Untersuchungen, en id., Werkaus-gabe, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1984.

WOLIN, R., The Politics of Being: The Philosophical Thought of Martin Heidegger, Columbia University Press, Nueva York, 1990.

WOLZOGEN, Ch., «“Es gibt”: Heidegger und Natorp», en GETHMANN-SIEFERT, A. y PÖGGELER, O. (eds.), Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 313-336.

WRATHALL, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

WRATHALL, M. y DREYFUS, H. (eds.), A Companion to Heidegger, Black-well Publishing, Oxford, 2005.

XOLOCOTZI, A., Der Umgang als «Zugang». Der hermeneutisch-phänomenologische Zugang zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers, Duncker & Humblot, Berlín, 2002.

—, Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a “Ser y tiempo”, Plaza y Valdés, México, 2004.

—, Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger, Itaca, México, 2011a.

—, Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío, Porrúa, México, 2011b.

ZAHAVI, D., Husserl und die transzendentale Intersubjektivität, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996.

—, «Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity», Journal of Consciousness Studies 8 / 5-7 (2001), págs. 151-167.

—, Husserl's Phenomenology, Stanford University Press, Stanford, 2003.

—, Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective, Cambridge University Press, Cambridge (MA), 2008.

ZAHAVI, D., OVERGAARD, S. y SCHWARZ, Th. (eds.), Den unge Heidegger, Akademisk Forlag, Copenhague, 2003.

ZARADER, M., Lire Être et temps de Heidegger. Un comentaire de la première section, Jean Vrin, París, 2012.

ZIMMERMAN, M.E., Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity, Ohio University Press, Londres, 1981.

INFORMACIÓN ADICIONAL

Ser y tiempo de Heidegger es un título mágico, compuesto de dos palabras intrigantes, que intenta repensar la cuestión fundamental de la historia de la filosofía: la pregunta por el sentido del ser. En esta obra confluyen las inquietudes fundamentales de la época contemporánea: el desencantamiento del mundo moderno, la crisis de los valores tradicionales, el declive de la metafísica, el dominio de la técnica y la búsqueda de nuevos recursos simbólicos para el ser humano. Se ha convertido así en una radiografía exacta de la conciencia ética y moral de nuestro tiempo, incluso en pleno siglo XXI.

En el presente libro, Jesús Adrián Escudero nos ofrece un comentario claro, bien documentado y sistemático de esta obra capital de la historia de la filosofía, brindando a los lectores una excelente oportunidad para penetrar en su compleja urdimbre temática, en su innovadora propuesta metodológica y en su entresijo conceptual. Y todo ello —y ahí reside su aportación novedosa— lo hace desde la perspectiva de la tradición clásica del cuidado de sí, porque la filosofía siempre va de la mano de una comprensión de la realidad humana y cierta sabiduría vital para el cuidado de uno mismo y de los demás. Este primer volumen ofrece una visión de conjunto de la compleja génesis de Ser y tiempo y el comentario sistemático de la Introducción y la Primera Sección.

Sin duda, este es un libro que resultará de enorme utilidad a todos aquellos que quieran iniciarse en la lectura y alcanzar una comprensión cabal e inspiradora de esta gran obra.

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO es Profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad Autónoma de Barcelona y Director del Grupo de Estudios Heideggerianos. También ha sido Investigador Sénior de la Fundación Humboldt y profesor invitado en prestigiosas universidades europeas y americanas. Asimismo, ha editado y traducido al castellano diferentes escritos heideggerianos. Entre sus publicaciones más recientes destacan El lenguaje de Heidegger (2009), Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser (2010), también publicados por Herder Editorial, y Heidegger and the Emergence of the Question Being (2015).

OTROS TÍTULOS

El lenguaje de Heidegger, Jesús Adrián Escudero

Heidegger y la genealogía de la pegunta por el Ser, Jesús Adrián Escudero

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Martin Heidegger

De la esencia de la verdad, Martin Heidegger

El concepto de tiempo, Martin Heidegger

Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental, Martin Heidegger

Ejercitación en el pensamiento filosófico, Martin Heidegger

Pensamientos poéticos, Martin Heidegger

Correspondencia 1925 -1975, Martin Heidegger, Rudolf Bultmann

NOTAS

1 Sontag, 1981: 109ss.

2 Para más detalles sobre la atmósfera intelectual en que transcurrió esta productiva etapa de la vida de Heidegger véanse Nolte, 1998: 67-102; Ott, 1992: 117-132; Safranski, 1997: 101-137. Para el contexto político, social y económico de la época: Fergusson, 1984; Gay, 1984; Watson, 2002. Y sobre el marco específicamente filosófico del período véanse Bambach, 1995: 21-56; Barash, 1988: 17-89; Gadamer, 2000: 189-217. Aquí se ofrece un resumen del contexto intelectual del pensamiento del joven Heidegger esbozado en Adrián, 2010a: 49-55.

3 Tanto para las abreviaturas como para las referencias completas de los textos heideggerianos citados en este trabajo, véase el listado de abreviaturas y la bibliografía (págs. 357ss). Las cursivas y los entrecomillados son siempre de Heidegger, al menos que se indique lo contrario.

4 Löwith, 1986: 45.

5 Cf. Zimmermann 1981: 84-99.

6 Ese será uno de los hilos conductores de las interesantísimas lecciones del semestre de invierno de 1929 / 30 Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad. En estas lecciones, consideradas por algunos como la gran obra secreta de Heidegger (cf. Safranski 1997: 241), el aburrimiento se convierte en todo un evento, en el que el mundo no tienen ningún contenido, en el que nos colocamos ante el abismo, en el que por lo general se apodera de nosotros el horror del vacío: «¿Al final llegamos a la situación de que un profundo aburrimiento nos lleva de aquí para allá, a manera de una niebla silenciosa, en los abismos del Dasein?» (GA 29 / 30: 119). Llegados a ese punto, no hay más que una salida: despertar y tomar conciencia de que no existe nada de importancia, a no ser que lo haga uno mismo. Paradójicamente, el instante de esta resolución brota del aburrimiento mismo y le pone fin. Para las sugestivas interpretaciones fenomenológicas en torno a las tres modalidades del aburrimiento —a saber, el aburrirse con algo, el aburrirse con ocasión de algo y

el aburrirse anónimo sin más—, véase GA 29 / 30: 117-249.

7 Hemos abordado esta cuestión más ampliamente en Adrián 2010a y 2013b.

8 Recuérdense a este respecto las referencias a la fábula de Higinio sobre la diosa Cura que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925 Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (GA 20: 418) y en Ser y tiempo (SuZ: 261-263 / SyT: 219-221). Por otra parte, la publicación de las primeras lecciones de Friburgo muestra que el joven Heidegger dedicó un esfuerzo interpretativo considerable al fenómeno de la cura, como reflejan sus interpretaciones del Libro X de las Confesiones de Agustín en el marco de las lecciones del semestre de verano de 1921 Agustín y el neoplatonismo (cf. GA 60: §§12ss).

9 Aquí citamos Ser y tiempo a partir de la edición publicada en el marco de las Obras completas, la cual incluye las notas marginales de la copia personal de Heidegger. Asimismo añadimos la paginación de la nueva edición revisada y corregida de Jorge Eduardo Rivera publicada por Trotta en 2003.

10 Véanse, por ejemplo, La escritura de sí (1983), el tercer volumen de la Historia de la sexualidad y, sobre todo, el curso monográfico del Collège de France La hermenéutica del sujeto (1982). Y para una exposición sistemática de las principales aportaciones de las escuelas helenísticas y de su actualidad en el discurso ético-filosófico contemporáneo, resulta obligado remitirse al libro de Martha Nussbaum La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística (Nussbaum, 1994), donde se desgranan las diferentes técnicas terapéuticas, retóricas, argumentativas y discursivas empleadas por autores como Epicuro, Séneca, Epicteto, Lucrecio, Crisipo y Marco Aurelio. Todas ellas van dirigidas a proporcionar un arte de vivir (techne tou biou) comprometido con la verdad.

11 De entre la abundante literatura existente, destacan, por una parte, los trabajos de André-Jean Voelke La filosofía como terapia del alma (Voelke, 1993) y Pierre Hadot La filosofía como una forma de vida (Hadot, 1995), en los que la filosofía de las épocas helenís-tica y romana se nos presenta como un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser, y, por la otra, el estudio de Juliusz Dománski La filosofía:¿teoría o manera de vivir? (Dománski, 1996), el cual muestra cómo la noción antigua de filosofía, parcialmente arrinconada por la concepción medieval de dicha disciplina entendida como instrumento de la teología, resurge con fuerza en el Renacimiento.

12 Cf. Platón, Leyes X, 896a.

13 Cf. SuZ: 19; GA 19: 23 y 579; GA 22: 107; GA 24: 155, 171 y 318. Sobre este tipo de lectura en sintonía con la tradición antigua de la epimeleia heautou y la cura sui, remitimos a Larivée, 2002. Por otra parte, Krämer señala con acierto que el concepto de «cuidado», aparentemente asociado al paradigma moral antiguo, sufre una transformación ontológica en Heidegger (cf. Krämer 1992: 192). Y, finalmente, cabe mencionar la sugestiva tesis de Franco Volpi, quien desde finales de la década de los años ochenta viene insistiendo y documentando la posibilidad de leer Ser y tiempo como un tratado de filosofía práctica (cf., por ejemplo, Volpi 1988, 1994 y 2009).

14 Para más información sobre la cuestión del Weg-sein y sobre los motivos éticos de la hermenéutica de la facticidad, véanse Grondin 1996: 188-189 y Grondin 1994: 89-102, respectivamente.

15 En las lecciones del semestre de invierno de 1921 / 22 Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, Heidegger ya abordó con cierto lujo de detalles las consecuencias y los fenómenos asociados a este movimiento de caída (Verfallen), tales como ruina (Ruinanz), distancia (Abstand), oclusión (Abriegelung), prestrucción (Praestruktion) y relucencia (Reluzenz) (cf. GA 61: 100-106, 117-123 y 131-147). Un asunto que cabe entender como una profundización del fenómeno de la tentación (Versuchung), abordado a propósito del minucioso análisis de la disperiso y tentatio descritos en el libro X de las Confesiones de Agustín (cf. GA 60: 210-238).

16 En Ser y tiempo, Heidegger elude conscientemente el término «conocimiento de sí» o «autoconocimiento» (Selbsterkenntnis) y prefiere hablar de transparencia (Durchsichtigkeit) para evitar cualquier tipo de lectura solipsista. Conocerse a sí mismo no consiste, por tanto, en un retroceder especulativo sobre la identidad de un sí mismo interior y aislado del mundo, sino que permite al Dasein tener clara, es decir, hacer transparente la situación en que vive. La situación que nos es propia no se limita al ámbito de nuestras preocupaciones personales; antes bien, se enmarca en el horizonte del mundo del que nos cuidamos. Y es precisamente el cuidado el que abre ese horizonte del mundo como trasfondo de toda significatividad.

17 Esto evoca, como ha señalado Greisch, el tono estoico del cuidado de sí (cf. Greisch 2003: 310).

18 Pierre Hadot, Juliusz Dománski y Michel Foucault han aludido en diferentes ocasiones a la obsesión que la filosofía occidental muestra por el conocimiento racional de la realidad a costa, en muchas ocasiones, de un olvido de la cuestión del cuidado de sí. Estos autores creen que la filosofía antigua no debe entenderse tanto como una búsqueda del conocimiento cuanto como un cuidado del alma, que arranca desde Platón a través de la figura de Sócrates. De hecho, de un extremo al otro de la cultura antigua, es fácil encontrar testimonios de la importancia concedida al cuidado de sí (epimeleia heautou) y de su conexión con el tema del conocimiento de sí (gnothi seauton) (cf. Dománski 1996, Hadot 1981 y 1993, Foucault 1999a).

19 Para una breve historia del concepto de «formación», véanse Gadamer, 1990: 15-24 y Seigel, 2005: 332-360.

20 Cf. Schiller, 2005: 110-179.

21 Cf. Píndaro, Pítica II, 73.

22 Así, por ejemplo, el texto póstumo de La lucha de Homero (1871 / 72) deja ver que el propio Nietzsche aprendió de su colega Jakob Burckhardt que el espíritu heleno es agonal, lo que significa que el talento debe desplegarse en la lucha. Como muy bien reflejó Burckhardt en su conocida Historia de la cultura griega, el concepto agonal no se aplica solo al mundo de las batallas y los juegos olímpicos, sino que se extiende a todas las esferas de la vida cotidiana desempeñadas por los griegos.

23 Quizá desde la evolución interna del propio proyecto foucaultiano -que pasa del estudio de las técnicas de poder y dominación que producen al sujeto (como en el caso de las instituciones educativas, la mirada médica, los regímenes carcelarios, los imperativos sexuales y los mecanismos reguladores de la población) a las prácticas culturales que los seres humanos emplean para modelarse a sí mismos como sujetos libres en el marco de una ética del cuidado-se entienda mejor la sorprendente frase de la última entrevista a Foucault: «Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. [...] Tengo todavía aquí las notas que tomé [en torno a 1951 y 1952] sobre Heidegger cuando lo leía: ¡tengo toneladas! Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado» (Foucault, 1999b: 388). Más allá de la similar preocupación por la cuestión del cuidado, la ontología del presente que Foucault tanto invocaba en sus escritos se

remonta a la idea heideggeriana de que el pasado está vivo en el presente, de que la historia no consiste en regresar al pasado, sino en revelar la verdad del presente. Para una comparación entre las propuestas de Heidegger y Foucault en torno al cuidado de sí, remitimos al estudio de McNeill (1998) y, más recientemente, a Nichols (2014: 161-197).

24 También cabe mencionar el conocido Informe Natorp, de 1922, por muchos considerado el primer escrito programático de Heidegger, y las sugerentes páginas del curso de 1924 dedicadas a analizar los fenómenos de los afectos (pathos) y del habla (logos) expuestos en la Retórica de Aristóteles (cf. GA 18: 113-160 y 191-207).

25 Cf. Zimmermann, 1981: 34.

26 En el recorrido autobiográfico ofrecido en Mi camino en la fenomenología, Heidegger recuerda que un día del semestre de invierno de 1925 / 26 el decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo entró en su despacho y le preguntó si tenía a punto un manuscrito, pues el Ministerio reclamaba una publicación de peso para dar el visto bueno a su candidatura a la cátedra vacante de Hartmann (cf. MWPh: 100ss). Para una cronología fidedigna elaborada a partir de epistolarios y consulta de archivos, cabe remitirse al excelente trabajo de documentación realizado por Xolocotzi, 2011a: 106-118 y Xolocotzi 2011b: 163-174.

27 Véase la carta del 24 de abril de 1926 dirigida a Jaspers (H-J: 51). Asimismo, Husserl recuerda que Heidegger le entregó una parte importante del manuscrito el 8 de abril acompañado de una cálida dedicatoria durante una breve estancia en Todtnauberg (cf. carta de Husserl a Ingarden fechada el 16 de abril de 1926, en Schuhmann 1977: 303). Ambos revisarán los pliegos de Ser y tiempo en las siguientes dos semanas.

28 A título anecdótico cabe señalar que la redacción final de Ser y tiempo no se llevó a cabo en la cabaña de Todtnauberg, sino en un estudio instalado en la finca de la familia Brender, al pie de la cabaña (cf. Biemel 1977: 13).

29 Véase, por ejemplo, la nueva edición revisada de Jorge Eduardo Rivera (Ser y tiempo, Trotta, Madrid, 2003 [22009]). Esta traducción fue inicialmente publicada por la Editorial Universitaria en Santiago de Chile (1997 [21998]). Y muy especialmente la revisión de Franco Volpi de la vieja traducción italiana de

Pietro Chiodi (Essere e tempo, Longanesi, Milán, 2005) y la nueva traducción de Alfredo Marini (Essere e tempo, Arnoldo Mondadori, Milán, 2006 [22008]), así como la segunda edición revisada por Dennis Schmidt de la traducción inglesa de Joan Stambaugh (Being and Time, State University Press of New York Press, Albany (NY), 2010) y la séptima traducción al japonés de Jiro Watanabe y Tasuku Hara (Sonzai to Jikan, Chuokoron-shinsha, Tokio, 2003). En el apartado I.2 del apéndice suplementario, ofrecemos más detalles sobre algunas de las peculiaridades de estas nuevas traducciones.

30 Cf. Figal 1992: 51-52. Para una réplica a la línea de interpretación de Günther Figal remitimos a Adrián 2010a: 31-31, 56-59 y Xolocotzi 2004: 26-32. Courtine, por su parte, ofrece una reconstrucción interna de ese «fracaso» (Courtine 2008: 25-48). Y para una explicación del inacabamiento de Ser y tiempo y una reconstrucción interna de los motivos que llevan al viraje, véase Kisiel, 2005: 189-214.

31 Este documento de archivo fue publicado por Víctor Farías en la edición alemana de Heidegger und der Nationalsozialismus (cf. Farías 1989: 357).

32 Esta carta ha sido reproducida en el epílogo del curso Introducción a la metafísica (cf. GA 40: 232).

33 Para una valoración de la autointerpretación y la autocrítica heideggerianas de Ser y tiempo, véanse Greisch 2003: 423-425, Kisiel 2005: 189-214, Thomä 2001: 281-298 y Volpi 2010: 18-31.

34 Para una relación completa de las autointerpretaciones heideggerianas de Ser y tiempo remitimos al apartado 3.4.1 del anexo suplementario publicado en la página web de la editorial Herder. Más allá de las conocidas observaciones realizadas en la «Carta sobre el “humanismo”» (GA 9: 301-306) y en la conferencia «Tiempo y ser» (GA 14: 3-30), cabe mencionar la larga autointerpretación que encontramos en las lecciones de 1940 dedicadas a Schelling (GA 49: 26-74), la breve recapitulación de su pensamiento ofrecida en 1937 / 38 (GA 66: 411-428), los comentarios autocríticos desperdigados en Metafísica y nihilismo (GA 67: 123-139) y Sobre el inicio (GA 70: 191-195). El volumen 82 de las Obras completas, cuya publicación está prevista para el año 2014, contiene una extensa valoración crítica de Ser y tiempo elaborada desde la perspectiva del acontecimiento apropiador (Ereignis).

35 En una nota al margen de la copia personal de la mencionada conferencia, Heidegger escribe: «Entre los párrafos 5 y 6 se produce el salto al viraje (que se presenta en el acontecimiento apropiador)» (VWW: 193). Esta conferencia refleja muy claramente el intento heideggeriano de establecer un puente entre la pregunta por la temporalidad del Dasein y la pregunta por la verdad. El propio autor reconoció este hecho en Contribuciones a la filosofía, redactadas entre 1936 y 1938 (cf. GA 65: 85-86 y 351), en una breve recapitulación de 1937 / 38 sobre el camino recorrido por Ser y tiempo (cf. GA 66: 300) y en un manuscrito de los escritos póstumos de 1938-1940 editado con el título Die Geschichte des Seyns (cf. GA 69: 94). Para más información sobre este asunto, véase Grondin 1987: 32ss.

36 Ya en una carta previa del 12 de septiembre de 1929, Heidegger manifestó que «es totalmente indiferente para mí si alguien sigue Ser y tiempo. [...] Con mi lección de metafísica en invierno quiero lograr un inicio completamente nuevo» (H-B: 33).

37 Cf. Herrmann, 1994: 5-26.

38 En ese mismo año, Ser y tiempo también se publicó como volumen separado en la editorial Max Niemeyer de Halle an der Saale con la siguiente dedicatoria a Edmund Husserl: «A Edmund Husserl en señal de veneración y de amistad. Todtnauberg, en la Selva Negra, 8 de abril de 1926».

39 Cf. Arendt, 1978: 293. Para testimonios similares sobre la fuerza cautivadora y el ímpetu de originalidad de las clases del joven Heidegger véanse Gadamer, 1996: 40-41 y Jonas, 2004: 415-416.

40 De entre los múltiples trabajos publicados, remitimos a: Adrián, 2010a y 2014; Buchholz, 1995; Buren, 1994; Campbell, 2013; Courtine, 1996; Denker y Zaborowski, 2004; Herrmann, 2000; Ihmdahl, 1997; Kalariparambil, 1999; Kisiel, 1993; Kisiel y Buren, 1994; Lazzari, 2002; Poggi, 2006; Quesne, 2003; Rodríguez, 1997; Xolocotzi, 2004, Zahavi et al., 2003. En el apartado 3.3.2 del apéndice suplementario, que puede descargarse de la web de Herder Editorial, se facilita una extensa lista de estudios sobre la obra temprana de Heidegger.

41 Aquí no entraremos en la discusión crítica de algunas líneas de interpretación de la obra temprana de Heidegger, como la interpretación evolucionista de Gadamer y Figal y la pluralista de Kisiel y Pöggeler. Para un debate más a fondo

sobre esta cuestión, véanse Adrián, 2010a: 56-59 y Xolocotzi, 2004: 36-38. Tampoco ofreceremos una valoración de la lectura genética de Kisiel. Para ello remitimos, entre otros trabajos, a Adrián 2010a: 31-44, Kalariparambil, 2000: 189-220 y Schalow, 2000: 167-188.

42 Para un desarrollo ulterior de esta tesis, nos permitimos remitir a trabajos previos en Adrián, 2001: 93-117 y Adrián, 2010a: 28-30 y 56-62.

43 Sobre este tema, véase Casper, 2008.

44 Cf. Fabris, 2010: 21-22.

45 Véanse, por ejemplo, las lecciones del semestre de verano de 1926, Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua (GA 22). Y para una aproximación detallada a la interpretación heideggeriana de Platón y, sobre todo, de Aristóteles resulta obligado remitirse a las lecciones del semestre de verano 1924, Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica (GA 18), y del semestre de invierno 1924 / 25, Platón, «El sofista» (GA 19).

46 A este respecto cabe consultar las lecciones del semestre de invierno de 1926 / 27, Historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant (GA 23).

47 Véanse las críticas a Descartes de las lecciones del semestre de invierno de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica, la crítica inmanente a Husserl en la larga introducción de las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo, la confrontación con Kant que empieza a aflorar con fuerza en las lecciones del semestre de invierno de 1927 / 28, Investigaciones fenomenológicas sobre la Crítica de la razón pura de Kant, y que luego dará pie al libro Kant y el problema de la metafísica (1929) y, finalmente, las incursiones en el pensamiento de Leibniz en las lecciones del semestre de verano de 1928, Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz (cf., respectivamente, GA 17, GA 20, GA 25 y GA 26).

48 Véase la explicación ofrecida en De un diálogo sobre el lenguaje (US: 92) y la carta dirigida en 1922 a Karl Jaspers en la que se destaca la importancia de ocuparse prioritariamente a comprender el sentido del ser de la vida más que de atender a las exigencias académicas de una publicación (cf. H-J: 27-28).

49 Para más información sobre estos dos períodos, remitimos a: Adrián, 2010a, Ardovino, 1998; Berciano, 2001; Campbell, 2013; Cercel, 2001; Esposito, 1997;

Fabris, 1997; Greisch, 2000; Grondin, 1994; Imdahl, 1997; Kim, 1998; Kisiel, 1986 / 87; Kovacs, 1990; Lara, 2008; Lazzari, 2002; Lee, 2001; Makkreel, 1990; Ruckteschell, 1999; Ruff, 1997; Tietjen, 1986; Vetter, 1999; Vicari, 1996; Vigo, 2005; Xolocotzi, 2002. En el apartado 3.3.2 del apéndice suplementario, disponible en la página web de Herder Editorial, se ofrece una lista más detallada de trabajos sobre la obra temprana de Heidegger.

50 De la abundante literatura existente sobre la relación Heidegger-Dilthey remitimos a los trabajos de Bambach, 1995; Jamme, 1986 / 87; Kim, 2001; Pöggeler, 1986 / 87 y Rodi, 1986 / 87.

51 En Ser y tiempo, Heidegger reconocerá abiertamente los esfuerzos de Dilthey por «lograr una comprensión filosófica de la "vida" y asegurarle a esta comprensión un fundamento hermenéutico a partir de la "vida misma"» (SuZ: 526 / SyT: 413). Aquí el problema de las ciencias históricas asume su fisonomía más propia, que es la de un problema ontológico y no la de uno metodológico. Todo intento de fundamentar los fenómenos de la vida y la historicidad solo es posible desde el replanteamiento del problema del ser.

52 El primero en llamar la atención sobre este hecho fue Pöggeler en su temprana monografía sobre Heidegger y sin la evidencia textual de la que disponemos en la actualidad. Para un artículo más actualizado, véase Pöggeler, 1999: 249-252. Esta aproximación en clave fenomenológica a las epístolas paulinas proporcionará a Heidegger una parte importante del arsenal conceptual que forma la columna vertebral de la analítica existenciaria de Ser y tiempo.

53 Para más información sobre los rasgos kairológicos de la vida fáctica véanse, entre otros, Falkenhayn, 2003, Haar, 1996 y Ruff, 1997.

54 Para más detalles sobre el término «facticidad» véanse Grondin, 1990; Jamme, 1986 / 87; Kisiel, 1986 / 87. Y sobre los motivos agustinianos en la noción de facticidad véase Agamben, 1988.

55 Cf., por ejemplo, Herrmann, 1990: 15-22. Para un análisis más detallado de esta cuestión es obligada la referencia al libro de F.-W. von Herrmann Hermeneutik und Reflexion (cf. Herrmann, 2000). Asimismo, resultan de interés los trabajos de Merker, 1988; Riedel, 1989, y Rodríguez, 1997. Y para un cuadro comparativo de la diferencia entre estos dos tipos de fenomenología nos permitimos remitir a Adrián, 2005: 157-173 y, más extensamente, a Adrián,

2010a: 426-525. Con todo, hay que tener claro que la distinción entre una fenomenología reflexiva (Husserl) y una fenomenología hermenéutica (Heidegger) se establece en el marco de la ortodoxia heideggeriana. La etiqueta de «reflexiva» resulta didáctica, pero es altamente problemática y discutible para caracterizar la fenomenología husserliana. Como se sabe, a partir de la década de 1920 Husserl empezó a desarrollar una compleja fenomenología genética, en la que abordaba cuestiones como las síntesis pasivas, la teoría de la constitución y el tema de la intersubjetividad. Desde la perspectiva genética, el modo de donación de los objetos se inscribe en un flujo temporal que hace que la aprehensión se dé de una manera atemática, esto es, ni reflexiva ni teoréticamente. Para una acotación a la interpretación heideggeriana de la fenomenología husserliana, véanse Adrián, 2010a: 527-540; Steinbock, 1995; Welton, 2000; Zahavi, 2003.

56 Sin duda, la intencionalidad constituye el descubrimiento principal de la fenomenología. Lo decisivo para comprender el sentido del «dirigirse a» de todo acto intencio-nal es, como ya reconociera Brentano, la estructura interna de los actos psíquicos como tales, es decir, la implicación de un objeto para una conciencia y no la simple relación externa entre un acto psíquico y un objeto físico. No hay, por un lado, cosas físicas externas y, por el otro, procesos psíquicos internos. Los actos, más bien, son inseparables de comportamientos o, como diría Wittgenstein, de formas de vida. Esta idea resulta fundamental en los análisis de Ser y tiempo. Todo acto posee necesariamente una estructura intencional, esto es, todas las relaciones del Dasein con el mundo están determinadas por una estructura intencional.

57 Se pasa así del análisis de la retórica y la ética aristotélicas de las lecciones de los semestres de verano 1924 y de invierno 1924 / 25, respectivamente, a un creciente interés por el estudio del carácter apofántico del logos y la verdad como desocultamiento en una discusión abierta con Aristóteles. Asimismo, aflora la temática de la temporalidad de la mano de una primera discusión con Kant que desemboca en una cronología fenomenológica. Esta, desde un punto de vista estrictamente etimológico, consiste en concebir el pensamiento (logos) en su propia temporalización (chronos). Este tránsito se hace claramente visible en las lecciones del semestre de invierno de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad (GA 21), y se consuma en las lecciones del invierno de 1927 / 28, Interpretaciones fenomenológicas de la Crítica de la razón pura de Kant (GA 25), antesala de su libro Kant y el problema de la metafísica (1929). Para más información sobre el creciente protagonismo de Kant, remitimos a Adrián,

2011a.

58 Cf., por ejemplo, Volpi, 2003: 26-36.

59 Cuando Heidegger habla, por ejemplo, del mundear de un fenómeno como el de «ver una cátedra», está remitiendo a la significatividad de la cátedra, al tener presente su función y ubicación en el aula, al hecho de conservar el recuerdo del camino que recorro a diario por los pasillos universitarios. El mundear de la cátedra congrega todo un mundo espacial y temporal. En definitiva, el mundear o, dicho de otro modo, la familiaridad con la vida cotidiana suministra al hombre un fondo de inteligibilidad y comprensibilidad que se activa en todo acto de autointerpretación de la vida misma.

60 Aristóteles, Metafísica IX, 1049b4. A este respecto, resulta obligada la referencia a los trabajos de D'Angelo, 2000 y Volpi, 1990: 3-28.

61 Entre los trabajos más recientes de esta última década en lengua inglesa, véanse Blattner, 2006; Carman, 2003; Critchley, 2008; Gorner, 2007; King, 2001; Large, 2008; Mulhall, 2005; Polt, 2005; Welch, 2001; Wrathall 2013. En el caso de Francia, cabe mencionar a Dastur, 2008; Lapidot, 2010 y, sobre todo, la extensa monografía de Greisch, 1994; en el de Alemania, tenemos a Luckner, 2001; Rentsch, 2001; en el de Italia, a Bonaldo y Silvio, 2003; Fabris, 2000; Vicari, 1998; y en el mundo hispanohablante, encontramos breves exposiciones en Adrián, 2002; Albano y Naugthon, 2005; Rivera y Stuven, 2008; Rodríguez, 2015; Santiesteban, 2013. Aquí merece mención aparte el enorme es-fuerzo interpretativo llevado a cabo por F.-W. von Herrmann, quien hasta la fecha ha publicado tres de los cinco volúmenes de su monumental obra Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu Sein und Zeit (cf. Herrmann, 1987, 2005 y 2008, respectivamente). En el apartado 3.1 del apéndice suplementario, pueden consultarse las referencias bibliográficas completas de todos estos comentarios. Además, se ofrece un listado detallado de otros comentarios de Ser y tiempo, publicados mayoritariamente entre 1980 y 2000. Y para los amantes de los vídeos on-line, puede descargarse un breve documental sobre el impacto de Ser y tiempo en YouTube: Reactions to Being and Time.

62 El caso más conocido es el del existencialismo francés. Pero incluso en la actualidad, diferentes lecturas realizadas desde los campos del ecologismo y el feminismo siguen malinterpretando el concepto de «Dasein». En el caso de los estudios feministas, se quiere ver en el Dasein un residuo masculino, un ente sin

cuerpo e indiferente a las diferencias de género. Sin embargo, lo que resulta decisivo en el planteamiento heideggeriano es que toda experiencia somática y corporal ya está determinada siempre por la constitución fundamental del ser humano, a saber, su apertura al mundo. Esto no significa que Heidegger niegue el valor de las investigaciones fenomenológicas en torno al cuerpo, pero tales investigaciones no resultan relevantes para su ontología fundamental. De hecho, en Ser y tiempo el «cuerpo», la «vida» y el «hombre» son campos de estudio de ontologías regionales como la biología, la medicina y la antropología. La ontología fundamental es más originaria que cualquier análisis concreto del ser humano. Hemos abordado esta cuestión con mayor amplitud en Adrián, 2011a.

63 Véanse los ya clásicos trabajos de Chapelle, 1962; Gaos, 1951; Gelven, 1970; Kaelin, 1988; Kockelmans, 1986; Schmitt, 1969 y Waterhouse, 1981.

64 Cf. Herrmann, 1987: xi.

65 Cf. Greisch, 1994: 70.

66 Cf. Zarader, 2012: 8-9.

67 Cf. Dreyfus, 1991: 12.

68 Cf. Carman, 2003: 1-2.

69 Cf. Rodríguez, 2015: 3-5.

70 Cf., respectivamente, Blattner, 2006; Fabris, 22010; King, 2001; Luckner, 22001; Mulhall, 22005; Pasqua, 1993; Rentsch, 2001, y Santiesteban, 2013. A ello cabría sumar los interesantes volúmenes colectivos editados por Wrathall, 2013, y Polt, 2005, que reúnen ensayos de diferentes especialistas dedicados de manera específica a Ser y tiempo.

71 En el anexo suplementario añadido al final del volumen II, se ofrecen breves resúmenes temáticos de cada uno de los capítulos de Ser y tiempo y cuadros conceptuales que muestran su articulación conceptual.

72 Neske y Kettering, 1990: 82.

73 Sobre la importancia y la necesidad de volver a plantear esta pregunta, véase Grondin, 2005: 15-31.

74 Por decisión del propio Heidegeger, las reflexiones y anotaciones personales serán los últimos escritos que se publicarán en el marco de las Obras completas. El grueso de esos pensamientos íntimos y cuadernos personales —que en fecha reciente se ha publicado con el título de Cuadernos negros (Schwarze Hefte)— no solo completa el cuadro de la correspondencia, las conferencias, las lecciones y los escritos publicados hasta ahora, sino que también refleja gran parte de las inquietudes y los temores que acompañaron a Heidegger en sus travesías por los océanos insondables del ser. Estos Cuadernos negros, independientemente de la controversia antisemita generada desde el inicio de su salida al mercado editorial, son un verdadero cuaderno de bitácora del pensamiento del filósofo y constituyen un portal de entrada a un espacio de reflexiones más íntimas y personales. Para más información sobre el espinoso asunto del antisemitismo en los Cuadernos negros, nos permitimos remitir a Adrián, 2015; Di Cesare, 2014, y Trawny, 2015.

75 Para una interesante exposición del prólogo, cabe remitirse a Herrmann, 1987: 1-19, y a Sallis, 1990: 163-194. Y para el lugar y la función que cumple la figura de Platón en la época de Ser y tiempo, véase Courtine, 1990: 126-158. La publicación de las lecciones del semestre de invierno de 1924 / 25, dedicadas precisamente a una extensa interpretación de El sofista de Platón, que viene precedida de un detallado comentario del libro sexto de la Ética a Nicómaco de Aristóteles, muestran que las interpretaciones heideggerianas de Platón y Aristóteles se realizan en el marco de la pregunta fundamental por el sentido del ser, que Ser y tiempo se propone desarrollar de una manera sistemática.

76 El resultado provisional del prólogo es que la pregunta por el ser está íntimamente relacionada con la pregunta por el tiempo. Pero este resultado no tiene ningún valor si uno no sabe cómo se ha llegado a él. Ser y tiempo quiere mostrar los pasos que hay que seguir para un correcto planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. Pensar no responde tanto a la satisfacción obtenida por los resultados como a una constante práctica interrogativa. Desde antaño, la tarea de la filosofía ha consistido en suscitar nuevos problemas más que ofrecer respuestas. Filosofar es preguntar. Heidegger comparte uno de los motivos principales de la tradición hermenéutica, a saber: solo comprendemos algo —en este caso, qué significa «ser»— si conocemos la problemática y el origen del planteamiento.

77 En 1927 no queda muy claro si dicho olvido es fruto de un descuido o si representa una deficiencia estructural de la filosofía misma. En cualquier caso,

Ser y tiempo dibuja un cuadro menos tenebroso de la historia de la ontología que el ofrecido por el Heidegger tardío.

78 La palabra «ser» va unas veces con comillas y otras sin. Cuando Heidegger alude al sentido del ser transmitido por la historia de la metafísica, recurre al entrecomillado de la palabra «ser». Cuando remite al ser mismo, evita las comillas. Lo mismo sucede con otros términos heredados por la tradición que Heidegger coloca entre comillas (como en los casos de «mundo», «sujeto», «objeto», «espacio», «presencia», «substancia», etcétera). Este recurso se sustituye en el pensamiento posterior por medio de la grafía Seyn en contraposición a Sein. De hecho, en la nota marginal a) de este primer parágrafo Heidegger utiliza precisamente la expresión Seyn para recalcar la diferencia entre el ser como tal y el «ser» de la metafísica (cf. SuZ: 5, nota a / SyT: 27, nota a).

79 Sobre el sentido, la función y el origen de la diferencia ontológica, véase el breve anexo debajo de estas líneas.

80 Conocida es la afirmación heideggeriana de que la tradición filosófica no ha visto esta diferencia, pues se ocupa primordialmente del ente y, cuando analiza el ser, lo convierte en ente. Quizá el caso más conocido sea el de la ontología cartesiana, que reduce la realidad del hombre a substancia pensante y substancia extensa.

81 Véanse, respectivamente, GA 24: 322-465, GA 26: 171-195 y GA 9: 123-175. En obras posteriores, en particular en Identidad y diferencia, la diferencia ontológica ya no se tematiza en términos de un contraste entre ser y ente, sino como resultado de un desarrollo en el seno mismo de una diferencia que —siguiendo a Schelling— podríamos llamar indiferenciada. De este modo, el ser ya no se contrapone al ente, ni el ente al ser, y tampoco el ente surge del ser; ente y ser surgen ambos de la «diferencia» (cf. ID: 73ss). Para más información sobre esta línea de interpretación de Ser y tiempo, remitimos a Leyte, 2013: 21-81.

82 A este respecto, resulta tremendamente revelador el testimonio de Hans-Georg Gadamer, quien recuerda cómo en los años de estudiante en Friburgo (1923) y Marburgo (1924) la expresión «diferencia ontológica» circulaba como una palabra mágica. Cuando en 1924 él y su amigo Gerhard Krüger preguntaron a Heidegger cómo se llega a la diferencia ontológica, este respondió: «¡Pero no!, no somos nosotros los que hacemos esta diferenciación». Y esto, ¡en 1924! (cf.

Gadamer, 1995: 59). Para más información, remitimos al pionero estudio realizado por Rosales en los años setenta cuando todavía no se disponía de las lecciones universitarias (Rosales, 1970: 3-10), al trabajo de Marion consagrado a la diferencia ontológica (Marion 1989: 163-210) y al interesante capítulo final de Greisch en su comentario de Ser y tiempo en torno a la invención de esta diferencia (Greisch, 2003: 469-483). Por nuestra parte, hemos abordado la cuestión de la presencia latente de la diferencia ontológica en el pensamiento del joven Heidegger en Adrián, 2010a: 555-571.

83 Cf. Leyte, 2013: 44. Para una interpretación similar, véase también Marzoa, 1999: 12-19.

84 De hecho, en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, se resalta la estructura intencional de la «vivencia interrogativa» (Frageerlebnis) ante la pregunta de si «hay algo». Ese algo tiene que darse a alguien, el que interroga (cf. GA 56 / 57: 63-70). En Ser y tiempo, se pasa del análisis de una vivencia (Erlebnis) al análisis de un comportamiento (Verhalten) (cf. Herrmann 1987: 54). Sin embargo, la exigencia de un análisis fenomenológico del comportamiento interrogativo se mantiene intacta. Asimismo, en las lecciones del semestre de invierno de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica, se ofrece un listado completo de doce momentos estructurales de la pregunta (cf. GA 17: 73-74), aunque ninguno de ellos se aplica a la pregunta por el ser. Esto ocurre por primera vez en las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, verdadero compendio de muchos elementos analizados luego en la primera sección de la primera parte de Ser y tiempo (cf. GA 20: 193-202).

85 A esta estructura, de por sí compleja, hay que añadir la distinción entre dos estilos de pregunta: por una parte, la pregunta irreflexiva, es decir, el simple preguntar (Nur-so-Hinfragen) sin ser consciente del problema y, por la otra, la pregunta explícita, la pre-gunta vinculada a una problemática concreta (cf. SuZ: 7 / SyT: 28).

86 Para una aclaración del término «Dasein», remitimos al anexo más abajo.

87 Para un interesante análisis del fenómeno de la precomprensión y del círculo hermenéutico, sigue siendo obligada la referencia a Verdad y método, de Gadamer (cf. Gadamer, 1986: 270-275).

88 Cf. Leyte, 2005: 46-47. Para más información, véase Adrián, 2009: 63-67.

89 Cf. Herrmann, 2004: 10-23.

90 Cf. Leyte, 2005: 62-84.

91 Cf., respectivamente, Haugeland, 1982, 1990 y 2005.

92 Cf. Carman, 2003: 35-36 y 42. Para una valoración de conjunto de algunas de estas interpretaciones del término «Dasein», véase Martin, 2013: 100-128.

93 Para más información sobre este asunto, véase el clásico estudio de Derrida, 1990. Asimismo nos hemos ocupado de esta cuestión en Adrián, 2011a.

94 Retomamos las aclaraciones en torno al concepto de «Dasein» ofrecidas por Polt, 1999: 30.

95 Kuhn, 1962. Este autor argumenta que las revoluciones científicas no obedecen simplemente a la aparición de nuevos resultados experimentales. Las revoluciones envuelven crisis de confianza que precipitan un cambio de paradigma, en el que los científicos piensan e investigan de una manera diferente.

96 Heidegger, recuerda Greisch (1994: 81), llama la atención sobre la «crisis de fundamentos» que sufren algunas ciencias de su época: en matemáticas, el cambio de paradigma provocado por la teoría de la relatividad de Albert Einstein; en biología, el conflicto entre mecanicismo y vitalismo (H. Driesch y J. von Uexküll); en las ciencias históricas, el modelo hermenéutico desarrollado por Wilhelm Dilthey; y, en teología, los nuevos horizontes abiertos por la teología dialéctica de Karl Barth y Rudolf Bultmann, que Heidegger había descubierto en Marburgo (cf. SuZ: 13-14 / SyT: 32-33).

97 Cf. Greisch, 1994: 81.

98 Esta lectura en clave ontológica de la Crítica de la razón pura se distancia abiertamente de los filósofos neokantianos que interpretan esta obra como una teoría del conocimiento.

99 Hartmann, 1935: 40.

100 Sobre la interesante tesis de que el hombre es un animal que se autointerpreta, véanse Taylor, 1985: 45 y 76, y las observaciones de Dreyfus, 1991: 23-25.

101 Para un análisis de la distinción kantiana a priori / a posteriori presupuesta en la diferencia ontológica y la transformación hermenéutica del a priori sintético, remitimos a Lafont, 1994: 327-341, y Lafont, 2007: 104-118. Según Lafont, la noción de «a priori» empleada en Ser y tiempo no remite al sentido kantiano de una necesidad epistémica independiente de la experiencia; más bien refiere al «a priori perfecto», es decir, aquello que «ya siempre» (schon immer) nos encontramos dado de una manera fáctica y relativamente invariante. Como observa Heidegger una década más tarde en su escrito La época de la imagen del mundo, las matemáticas son un a priori en este sentido, a saber, un caso especial de lo que de una manera general ya siempre conocemos o comprendemos (cf. GA 5: 78-84). Lo que ya siempre sabemos acerca del ser de los entes en sus respectivas regiones ontológicas está incrustado de facto en la historia cultural y la tradición filosófica en la que nos encontramos arrojados, a la que pertenecemos y con la que estamos en gran medida inconscientemente en deuda.

102 Las implicaciones de la diferencia ontológica quedan reflejadas en el parágrafo 43 en el marco de la discusión entre idealismo y realismo. Por una parte, afirmar que el ser no puede ser reducido a entes (tesis contra el realismo) implica que lo que determina a los entes como entes es nuestra comprensión del ser y no algo ónticamente presente en estos entes y, por tanto, independiente de nuestra comprensión de ellos. Y, por la otra, afirmar que los entes no pueden ser reducidos al ser (tesis contra el idealismo) implica que los entes no pueden ser reducidos a nuestra comprensión del ser. De la misma manera que Kant intenta reconciliar idealismo transcendental con realismo empírico, puede afirmarse que Heidegger es un realista óntico y un idealista ontológico.

103 Kant, Crítica de la razón pura (A 64-63 / B 89-90).

104 Cf. Carman, 2003: 23-30 y Carman, 2013: 85-87. Y en una línea de argumentación similar, Blattner afirma que Heidegger aplica el giro transcendental kantiano a la ontología, convirtiéndola así en un estudio de las estructuras y las reglas de nuestra comprensión del ser (cf. Blattner, 2006: 3).

105 Como recuerda Grondin, esta formulación ya se repite de diferentes maneras en el período de juventud. En las Observaciones a la Psicología de las

concepciones del mundo de Karl Jaspers (1919-21) se insiste en la experiencia radical del yo-soy, en el que se trata de mí mismo (GA 9: 29-30); en la conferencia de 1924, El concepto de tiempo, se dice que el Dasein se caracteriza por ser un ente al que le concierne su ser (BZ: 14); en las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, se repite la idea de que el Dasein es un ente en el que está en juego su ser (GA 20: 405) (cf. Grondin, 2001: 9, nota 7).

106 La nota marginal del ejemplar de la cabaña deja claro que, cuando se habla de la «comprensión del ser», se hace referencia al ser mismo, al ser en general, y no al ser del hombre (cf. SuZ: 16 a / SyT: 35 a). La idea que hay que retener y que se repite a lo largo del texto es que la comprensión que el Dasein posee de su propio ser sería imposible si no dispusiera ya de cierta comprensión del ser en general. En las mencionadas lecciones de 1925, esta convicción se expresa con mayor claridad: «En la pregunta por el ser, no planteamos la pregunta por el ser del ente [que aquí no es otro que el Dasein, J.A.], sino que atendemos al sentido de la pregunta por el ser» (GA 20: 199).

107 Aquí nos separamos de la traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera, quien traduce el término alemán «existenzial» por «existencial» y «existenziell» por «existentivo». La solución de Gaos de traducir existenzial por «existenciario» nos parece más adecuada y coherente. Por una parte, evita caer en el error de situar la analítica del Dasein en las coordenadas de un pensamiento existencialista, algo que Heidegger quiere eludir a toda costa. Por la otra, el término «existenciario» puede asociarse fácilmente con el rasgo principal del Dasein, a saber, la existencia (Existenz). Existenzial indica los modos de ser propios de la existencia del Dasein. En este sentido, la opción «existenciario» —en cuanto relativo a la existencia— nos parece una solución más acertada e intuitivamente comprensible para un lector de Ser y tiempo. Para más información sobre la pareja de conceptos existenzial / existenziell, véase el anexo de más abajo (págs. 109ss).

108 Claro que hay que tener en cuenta las capacidades físicas y mentales de los seres humanos y sus impulsos naturales hacia la preservación y la reproducción. Sin embargo, lo que distingue al Dasein del resto de los entes es cómo desarrolla esas capacidades. El modo de ser del Dasein no está prefijado por categorías biológicas. El Dasein se caracteriza fundamentalmente por la capacidad de autointerpretarse desde cierta comprensión de su ser y proyectar su existencia desde esa comprensión que tiene de sí mismo y de la realidad en que vive.

Resulta obvio que los seres humanos perciben el mundo a través de sus cuerpos. Pero en el caso del Dasein, la conciencia no es simplemente perceptiva, sino sobre todo comprensiva. Como señala Heidegger, «toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante» (SuZ: 198 / SyT: 173). Incluso en el caso de la percepción de algo, la visión tiene un carácter hermenéutico. La percepción, como observará más tarde Merleau-Ponty, lleva incorporada la estructura de la comprensión y la interpretación.

109 Para un análisis más detallado de la falta de mundo del mineral, de la pobreza de mundo del animal y de la capacidad de configurar mundo del hombre remitimos a las mencionadas lecciones de 1929 / 30 (cf. GA 29 / 30: §§ 42-44, §§ 45-63 y §§ 64-75, respectivamente).

110 Hay que señalar que esos dos modos de ser uno mismo no solo no resultan incompatibles, sino que coexisten permanentemente. De manera que es un error considerar la impropiedad como un defecto, cuando en realidad es el modo habitual de comportarse. En consecuencia, impropiedad no tiene nada que ver con una determinación moral de la existencia, pues propio-impropio define el horizonte cotidiano en el que ya se encuentra el Dasein. Más adelante se volverá sobre la idea de que la propiedad es una modificación existencial.

111 Aristóteles, De. An. III 8, 431b21.

112 Para una información detallada sobre el significado y la función de los indicadores formales nos permitimos remitir a Adrián, 2006: 99-117 y Adrián, 2010a: 396-424.

113 Como se ha comentado en el capítulo anterior, Heidegger se desmarca abiertamente de la filosofía de la existencia representada por Søren Kierkegaard y Karl Jaspers en la larga autointerpretación de Ser y tiempo ofrecida en su curso de 1941 sobre Schelling (cf. GA 49: 17-74).

114 Nos hallamos ante dos métodos de proceder completamente diferentes e irreconciliables entre sí que, a la postre, desembocan en dos conceptos de filosofía: por una parte, una filosofía de corte teorético que analiza objetivamente el mundo de las cosas, que establece una ruptura artificial entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido; y, por la otra, una filosofía de orientación hermenéutica que, arrancando de la esencial correlación de yo y mundo, se adentra en las tramas de significación de la realidad. Eso lleva al

desarrollo de dos tipos de fenomenología: una de carácter reflexivo y otra de carácter interpretativo. Véase al respecto el anexo al final del comentario del parágrafo 7, en el que se exponen las diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

115 Aquí nos separamos ligeramente de la traducción de Rivera, quien traduce el término alemán Rückstrahlung por el de «el reflejarse». Preferimos la opción de «reverberación» para evitar el equívoco de que el Dasein se comprende a sí mismo por medio de algún tipo de artilugio reflexivo.

116 En las lecciones del semestre de invierno de 1921 / 22, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, Heidegger introduce el latinismo Reluzenz, que indica «el movimiento de la vida dirigido hacia sí misma en el interior del encuentro con el ente» (GA 61: 119). La «relucencia» es un indicador formal que expresa la peculiar movilidad de la vida fáctica de arrojar luz sobre sí misma en su relación con las cosas que comparecen en el mundo. En este sentido, la Reluzenz se entiende como un primer paso hacia una hermenéutica de la vida fáctica que, en muchos aspectos, guarda una sorprendente similitud con la analítica existenciaria de Ser y tiempo (cf. GA 61: 117-130). La Reluzenz también puede entenderse como la reverberación de la comprensión del mundo sobre la autocomprensión de la vida. A título anecdótico, el adjetivo alemán reluzent aparece pocas páginas después en Ser y tiempo (cf. SuZ: 29 / SyT: 45).

117 Estas dos esferas de lo teorético y lo preteorético se analizan profusamente en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Estas dos esferas encarnan dos formas de análisis diferentes entre sí: la actitud teorética —que se manifiesta de forma más visible en el ámbito de la ciencia y la teoría del conocimiento— elimina todo rasgo de nuestra experiencia inmediata, mientras que la actitud preteorética parte del nivel de manifestación inmediata, esto es, prerreflexiva del mundo donde ya siempre vivimos antes de la reflexión misma (cf. GA 56 / 57: 77-120). Para más información, véase el trabajo monográfico de Herrmann dedicado al análisis de estas lecciones, fundamentales a fin de comprender el temprano giro hermenéutico que da la fenomenología heideggeriana (cf. Herrmann, 2000). Asimismo, hemos abordado con cierta amplitud esta cuestión en Adrián, 2010a: 433-486.

118 Hay que recordar que la primera sección solo tiene un carácter provisional; describe la constitución ontológica del Dasein, sin ofrecer una interpretación de

su sentido. La segunda sección investiga el sentido del ser del Dasein: la temporalidad.

119 Aquí nos separamos de la decisión de Rivera de traducir Zeitlichkeit por «temporeidad». Se nos antoja una solución demasiado forzada y que apenas dice nada a un lector castellano. Además, no parece coherente traducir Zeitlichkeit por «temporeidad» y zeitlich por «temporal». Preferimos conservar el término «temporalidad» para traducir el concepto alemán habitual de Zeitlichkeit y el de «temporal» para zeitlich. En el caso del latinismo Temporalität, introducido por Heidegger dos páginas más adelante para referirse a la «temporalidad» propia del ser, también nos separamos de la solución de Rivera y Gaos de «temporariedad». En su lugar, preferimos «temporaneidad» y, por extensión, «temporáneo» para el adjetivo alemán temporal. Se mantiene así la raíz latina de temporalitas a la vez que se utiliza un vocablo castellano recogido en el Diccionario de uso del español de María Moliner: «Temporáneo o temporario: temporal».

120 Sobre las razones que llevan a Heidegger a no publicar esta parte véanse BH: 325; GA 65: 451 y GA 66: 414. Muchos intérpretes ven en esta decisión un fracaso (Figal, 1992: 49-50); otros un cambio de rumbo que dará paso al viraje posterior (cf. Rosales, 1984: 241-261; Herrmann, 1994: 64-84; Grondin, 1991).

121 El viraje radicaliza la diferencia ontológica entre ser y ente. En el epílogo de la cuarta edición de la conferencia «¿Qué es metafísica?» se llega a decir que «el ser se hace presente sin el ente» (GA 9: 304). En el de la quinta edición se rectifica y se regresa al posicionamiento de Ser y tiempo de que el ser nunca se hace presente sin el ente. Y en el ensayo de 1955, titulado Acerca de la pregunta por el ser, vuelve a insistirse en que el ser es lo totalmente distinto del ente (cf. GA 9: 385ss).

122 El interés por el tema de la historicidad, sobre el que se vuelve en los parágrafos 72-77, nace de la lectura del epistolario entre Dilthey y el conde Yorck. Precisamente a raíz de su publicación en 1923, Heidegger comunica a Rothacker, editor de la revista Vierteljahresschrift, su intención de enviarle un ensayo sobre dicha correspondencia. El ensayo acaba ocupando más de cuarenta páginas, por lo que Rothacker declina su publicación. El grueso de ese ensayo se incorpora al tratado, hasta hace poco inédito, de El concepto de tiempo (GA 64), redactado en 1924, que no debe confundirse con la conferencia homónima pronunciada ese mismo año ante la Sociedad Teológica de Marburgo. De hecho,

Ser y tiempo reproduce muchos pasajes de dicho tratado.

123 Para una exposición más detallada sobre el significado y el origen del concepto de «destrucción», véase el anexo de más abajo (págs. 123ss).

124 La destrucción es crítica, krinein, en el sentido de que separa y divide (scheiden), diferencia y distingue (unterscheiden) las propiedades y las relaciones de las cosas a partir de sus diferencias con otras cosas (cf. GA 23: 29). La filosofía es crítica en cuanto diferencia los sentidos del ser del ente elaborados en la historia de la ontología.

125 Para más información sobre estos tres momentos, véase Greisch, 1994: 98-101.

126 En las décadas de los años treinta, cuarenta y cincuenta, Heidegger quedará fascinado por los pensadores presocráticos, en particular por Heráclito y Parménides. En muchos cursos de ese período, profundiza cada vez más en la tradición en busca de alternativas a los modos de pensar dominantes en la filosofía occidental. Ello también explica su fascinación posterior por el arte y la poesía, encarnada de manera paradigmática en la figura de Hölderlin.

127 Así, por ejemplo, en el Informe Natorp se recuerda que el término arcaico de ousia significa «bien», «posesión», «propiedad» y no «presencia». Esa es una acuñación posterior y responsable de su encubrimiento.

128 Volveremos sobre este asunto con más detalle al comentar el concepto de «fenomenología» analizado en el parágrafo 7.

129 Véanse la segunda mitad de las lecciones del semestre de invierno de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad (GA 21: §§ 22-37), y las del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la ontología (GA 24: §§ 7-9). A ello se suman el curso monográfico del semestre de invierno dedicado a una interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura (GA 25), el conocido libro de 1929 Kant y el problema de la metafísica y las a veces olvidadas lecciones del semestre de verano de 1930 dedicadas al tema de la libertad humana, en las que Heidegger realiza una incursión en la filosofía práctica de Kant (GA31: §§ 15-28).

130 Las lecciones del semestre de invierno de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica, son particularmente elocuentes de este trabajo de

revisión de los fundamentos ontológicos de la filosofía cartesiana (GA 17: §§ 17-28 y 44-46). Asimismo, encontramos otras referencias a la ontología cartesiana en el marco de un curso de historia de la filosofía ofrecido en 1926 / 27 que abarca de Tomás de Aquino a Descartes, Spinoza y Wolff (GA 23: §§ 23-33).

131 Aquí destacan las interpretaciones de Aquino ofrecidas en las lecciones del semestre de invierno de 1926 / 27, La historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant (GA 23: §§ 10-22), y las de Francisco Suárez del mencionado curso de 1927 (GA 24: §§ 10-12). Tampoco hay que olvidarse de las tempranas exploraciones fenomenológicas de las epístolas paulinas de 1920 / 21 y de los escritos de Agustín de 1921, recogidas en el volumen Fenomenología de la vida religiosa y que vienen precedidas de una confrontación crítica con la teología (cf. GA 60: 14-33 y 7-17, respectivamente).

132 El esfuerzo exegético en torno a la filosofía antigua y, en particular, al pensamiento aristotélico es impresionante. Al curso monográfico del semestre de verano de 1926, Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua, en el que se ofrece una introducción a los presocráticos, los sofistas, Sócrates, Platón y Aristóteles (GA 22), hay que sumar la intensa tarea de interpretación de diferentes escritos aristotélicos: desde la Metafísica y la Física en las lecciones del semestre de verano de 1922, Interpretaciones sobre Aristóteles; la primera incursión en la filosofía práctica del Informe Natorp en 1922; el interés por la Retórica en las lecciones del semestre de verano de 1924, Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica (GA 18: §§ 9-24), hasta la densa interpretación del libro VI de la Ética a Nicómaco que precede al comentario a El sofista, de Platón, llevado a cabo en las lecciones del semestre de invierno de 1924 / 25 (GA 19: §§ 4-26), pasando por la exposición de la teoría aristotélica del tiempo que encontramos en las lecciones de 1927 (GA 24: §§ 19), del concepto de dynamis en las lecciones del semestre de verano de 1931 (GA 31) y de la noción de physis en un conocido artículo de 1939 (GA 9: 237-300). Recientemente, se han publicado los seminarios y ejercicios del semestre de verano de 1928 y 1944 sobre la Física (GA 85: 3-21 y 151-171, respectivamente) y los del semestre de invierno de 1950 / 51 sobre la Metafísica (GA 83: 175-223).

133 Aquí se detecta una confrontación con Husserl y un claro ejemplo de destrucción crítica con el modo kantiano de interpretar la noción Erscheinung en la Crítica de la razón pura.

134 Cf. Aristóteles, De int. 17a 2-3. Para una elaboración más detallada de la determinación aristotélica del logos resulta útil remitirse a las primeras páginas de las lecciones del semestre de invierno de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica, en las que se ofrece una explicación preliminar del término «fenomenología» que amplía considerablemente la noción de logos analizada en el parágrafo 7 (cf. GA 17: 13-40).

135 Aquí nos apartamos ligeramente de la traducción de Rivera, que traduce Rede por «decir» y sehen lassen por «hacer ver». En nuestro caso, preferimos las opciones «discurso» y «dejar ver», respectivamente.

136 Cf. Aristóteles, De int. 17a 4-5.

137 Esas consecuencias se analizarán profusamente en el parágrafo 44 al hilo de una revisión del concepto tradicional de verdad. Sobre esta cuestión, ampliamente tematizada en las lecciones del semestre de invierno de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad, se volverá más tarde a propósito del comentario del parágrafo 44.

138 F.-W. von Herrmann interpreta esta acentuación hermenéutica de la fenomenología heideggeriana en oposición al carácter reflexivo de la fenomenología husserliana (cf. Herrmann, 2000). Para una discusión más detallada sobre la diferencia entre fenomenología reflexiva y hermenéutica remitimos al anexo de más abajo.

139 El nexo entre hermenéutica y ontología ya se establece en el curso de 1923, Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Heidegger no entiende la hermenéutica como una teoría general de la interpretación de textos históricos, literarios, filosóficos y sagrados. Para él constituye un modo de acceder directamente a la vida humana que penetra en sus en-tramados de significación y articula la comprensión que la vida tiene de sí misma en cada caso. En otras palabras, la hermenéutica ofrece la posibilidad de una interpretación de la facticidad humana, una «posibilidad de llegar a entenderse» (GA 63: 15). En 1923 la fenomenología hermenéutica se dirige principalmente contra la autoalienación del Dasein; en Ser y tiempo se dirige contra el ocultamiento, el recubrimiento y la desfiguración de la pregunta por el sentido del ser. Solo una hermenéutica destructiva puede hacer fenomenológicamente patente el ser del Dasein y el sentido del ser en general.

140 La actitud de Heidegger frente a la obra de Husserl está impregnada desde el principio por una dinámica de atracción y rechazo, que tiene más que ver con el asunto y el método que con discrepancias filosóficas y personales. Para más información sobre esta dinámica, véase Crowell, 2007: 49-64.

141 Cf. Herrmann, 1981, Herrmann, 1990 y, más recientemente, Herrmann, 2000. No entramos aquí en las acotaciones que merece esta distinción. Una relectura de Husserl, en particular de las contribuciones de la fenomenología genética, permite corregir algunos malentendidos en torno a las acusaciones de solipsismo y cartesianismo de la fenomenología transcendental. El método genético expande los parámetros de la estructura de la intencionalidad puestos de manifiesto en el análisis estático de Ideas I. A diferencia de lo expuesto en dicha obra, el ego concreto mismo es entendido en términos esencialmente relacionales, inmerso en un mundo intersubjetivo, situado en una comunidad histórica y formando parte de un mundo de la vida como horizonte de sentido. Este horizonte experimenta una constante modificación porque se amplía y corrige a la luz de nuevas experiencias. De esta manera, Husserl pone al descubierto que el sujeto transcendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de institución primordial. Nos hemos ocupado de esta cuestión en Adrián (2010a: 527-540), donde se acota la interpretación heideggeriana de la fenomenología de Husserl. Para una exposición detallada de la fenomenología genética y generativa, cabe remitirse al volumen editado por Welton (2003) con interesantes artículos de Held, Lohmar, Zahavi, Welton y Steinbock, entre otros. Véanse, asimismo, Bernet et al., 1989: 181-189; Biceaga, 2010; Carr, 2000: 68-81; Rodemeyer, 2006: 105-126; Steinbock, 1995: 29-48.

142 La literatura secundaria sobre la relación Husserl-Heidegger es realmente extensa. Con respecto a la cuestión que nos ocupa aquí, a saber, la transformación hermenéutica de la fenomenología, remitimos, junto a los trabajos de Herrmann ya citados, a Adrián, 2005: 175-172; Fabris, 1997: 57-106; Gadamer, 1986: 258-275; Grondin, 1994: 71-102; Kalariparambil, 1999: 67-148; Lafont, 2004: 265-284; Merker, 1988; Pöggeler, 1994: 227-247; Rodríguez, 1997; Xolocotzi, 2002 y Zahavi, 2003a:155-176.

143 Para una exposición más detallada de estas cuatro fases, nos permitimos remitir a Adrián, 2010a: 426-525 y Adrián, 2011: 212-230. En Adrián (2013c: 47-75) acotamos la interpretación parcialmente unilateral de Heidegger a la luz de nuevas evidencias textuales publicadas en el marco de la Husserliana en torno

a la cuestión de la intersubjetividad, la teoría de la constitución, la temporalidad y las síntesis pasivas.

144 Y, como se verá más adelante, a estas dos formas de «ver» les corresponden dos formas de acceso fenomenológico: la del método de la reflexión descriptiva de Husserl y la del método de la comprensión hermenéutica de Heidegger.

145 Este modo de tratamiento de las vivencias provoca una paralización y objetivación de la corriente vital de la conciencia. La descripción de una cosa ya siempre es la cosa representada. La misma descripción fenomenológica, por muy inmediata que sea, se realiza sobre una cosa representada y previamente comprendida. De hecho, esta es una de las principales objeciones que Natorp ya realizara a Husserl tras la publicación de Ideas I. A juicio de Natorp, hay que disolver el estricto dualismo de conciencia y objeto e insistir en su íntima correlación partiendo de la potencia primordial de la vida (cf. Natorp, 1917 / 18).

146 Cf. Husserl, HUA XIX / 1: 24.

147 Merece la pena recordar que «teorético» no alude en Heidegger a esta o aquella teoría, sino que significa en sentido literal «contemplar», «observar» (betrachten). A la observación le pertenece la distancia hacia lo observado. A través de esta modificación reflexiva, la vivencia pierde su fuerza de realización vital. Hay que dar un paso atrás y tomar conciencia de que la teoría y la reflexión arrancan de lo dado inmediatamente de una manera preteorética y ateorética en el mundo de la vida.

148 Reproducimos con ligeras modificaciones el cuadro publicado en Adrián, 2010a: 488-491.

149

Aquí Ereignis tiene que entenderse en contraposición a Vorgang. Una vivencia es algo que me pasa a mí y no un objeto que se coloca delante de mi conciencia. El prefijo Er- indica re-apropiarse, re-vivir en toda su intensidad y genuidad las vivencias de la vida, sumergirse en su corriente vital, tomarlas directamente en su significatividad y no, como sucede en la actitud teorética y reflexiva, objetivarlas y procesarlas en conceptos estáticos. Ereignis se utiliza en sentido enfático para indicar todo lo que es vivido y experimentado por la vida y, por tanto, no guarda ninguna relación con el concepto clave del viraje (Kehre): el “acontecimiento apropiador” del que se habla especialmente en las

Contribuciones a la filosofía (1936-38) y otros textos aledaños.

150 Para las razones que finalmente llevaron a la decisión de la no publicación de la segunda parte, véase el apartado cuarto del primer capítulo «Una obra maestra inacabada y los motivos del viraje» (págs. 32ss).

151 Así, por ejemplo, como observa Heidegger en una nota marginal de su ejemplar de Ser y tiempo, las lecciones del semestre de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, equivalen a la sección tercera de la primera parte que quedó sin publicar (cf. SuZ: 55, nota b / SyT: 65, nota b). El texto de estas lecciones no es exactamente lo que habría sido la tercera sección, sino una elaboración nueva y mucho más extensa, que también incluye una parte de la tarea de la destrucción de la historia de la ontología anunciada en la segunda parte, en concreto el análisis del concepto aristotélico del tiempo. La revisión de los fundamentos ontológicos del cogito sum se realizó parcialmente en las lecciones de semestre de invierno de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica (GA 17), y la revisión del esquematismo kantiano se llevó a cabo en las lecciones del semestre de invierno de 1927 / 28, Interpretaciones fenomenológicas de la Crítica de la razón pura de Kant, y en el libro Kant y el problema de la metafísica (1929). Para más información sobre el significado y la función de las mencionadas lecciones de 1927 cabe remitirse al trabajo de Herrmann, 1991.

152 Véanse al respecto los apartados 5.2 y 5.4.1 del Preludio de este trabajo (págs. 41 y 53, respectivamente).

153 Cf. Volpi, 2001: 30.

154 Cf. Greisch, 1994: 111.

155 Para una aclaración de los conceptos de «ser-en-cada-caso-mío», «propiedad», «impropiedad» y «cotidianidad», remito al anexo de más abajo. Y sobre la importancia y la función de los términos «Dasein», «existencia», «existenciario» y «categorías», véanse los anexos de los parágrafos 2, 3 y 4 (págs. 89ss, 97ss y 109ss, respectivamente).

156 Cf. Herrmann, 2005: 35-36.

157 Aquí parafraseamos el ejemplo elaborado por Polt, 1999: 44-45.

158 Desde este punto de vista, puede establecerse una estrecha conexión entre el concepto heideggeriano de la Jemeinigkeit y la hermenéutica de sí que propone Paul Ricœur. El mismo Ricœur explora esta conexión a partir de la noción de «atestación» en su conocido libro Sí mismo como otro (cf. Ricœur, 1990: 357-365 y 401-407). Volveremos sobre esta cuestión al abordar el comentario de la segunda sección de Ser y tiempo y en el capítulo final de este comentario.

159 En una nota marginal añadida con posterioridad, Heidegger sustituye «nosotros» por «cada vez yo» con la intención de recalcar la singularidad radical de todo Dasein (SuZ, 56, nota a / SyT, 67, nota a). En cambio, el Heidegger de los años treinta, cada vez más interesado por el carácter colectivo de la existencia humana, dice que es necesario pasar de la Je-meinigkeit («ser-en-cada-caso-mío») a la Je-unsrigkeit («ser-en-cada-caso-nosotros»), argumentando (como Hegel) que el sí-mismo auténtico no se expresa tanto en el yo como en el nosotros, esto es, la nación, el pueblo, la gente. A este respecto resultan especialmente relevantes las lecciones del semestre de 1934, Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje (GA 38: 30-78), y los seminarios del semestre de invierno de 1934 / 35 sobre la Filosofía del derecho de Hegel (GA 86: 59-187), recientemente publicados.

160 Y sobre la importancia y la función de los términos «Dasein», «existencia», «existenciario» y «categorías» también tematizados en este apartado, véanse los anexos de los parágrafos 2, 3 y 4 (págs. 89ss, 97ss y 109ss, respectivamente). Para la expresión «simple presencia» (Vorhandenheit), remitimos a la aclaración del concepto «estar-a-la-mano» (Zuhandenheit) dada en el anexo del comentario al parágrafo 15 (págs. 192ss).

161 Volveremos sobre esta cuestión más adelante, en el marco de la crítica heideggeriana a la filosofía de Descartes (§§ 19-21).

162 Cf. GA 63: 7, 29-33, 87; GA 17: 250 y 289; GA 20: 205-210.

163 Blattner, 2006: 37.

164 De ahí la importancia que, a nuestro juicio, cobra la filosofía práctica de Aristóteles (como mostraremos a continuación al comentar el capítulo segundo).

165 El papel de la autotransparencia (Selbstdurchsichtigkeit) y la constancia de sí (Ständigkeit des Selbst) se abordará en la segunda sección, cuando se analice la cuestión del cuidado y la mismidad (Selbstheit) (SuZ / SyT: § 64).

166 A tenor del Diccionario alemán de los hermanos Grimm, que Heidegger solía consultar en la preparación de sus lecciones y escritos, eigentlich remite al término griego idios y al término latino propius. Estos, a su vez, están estrechamente emparentados con el echein y el habere, esto es, «apoderarse», «retener», «lo que le pertenece a uno», «lo que depende de uno mismo». Y de entre todas las propiedades y pertenencias (Eigentum) del Dasein sobresale, sin duda, una: su propia existencia. De ahí que nos parezca más adecuado traducir Eigentlichkeit y Uneigentlichkeit por «propiedad» e «impropiedad», en lugar de «autenticidad» e «inautenticidad», respectivamente. Estas dos últimas expresiones pueden llevar a pensar que el Dasein tiene dos vidas: una verdadera y otra falsa. Pero como se verá cuando se analice el fenómeno del uno (das Man), el Dasein ya siempre vive en la cotidianidad: propiedad e impropiedad no son nada más que modificaciones existenciales.

167 El capítulo tercero de las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, ofrece una amplia interpretación del Dasein desde el prisma de la cotidianidad, que en lo esencial anticipa lo expuesto en Ser y tiempo (cf. GA 20: §§ 18-26).

168 Aquí resultan interesantes las observaciones de Heidegger a propósito de la teoría de la constitución animal y espiritual ofrecida por Husserl en el volumen segundo de Ideas, inédito en el momento de la redacción de Ser y tiempo. Pero como atestigua una nota a pie de página, Heidegger tuvo acceso al manuscrito de Husserl (cf. SuZ: 63, nota 1 / SyT: 72, nota 1). Y para una crítica a Dilthey y su indefinición del ser de la vida, cabe remitirse a las Conferencias de Kassel, de 1925 (KV: 162-168). En las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, se ofrece un análisis más detallado de la psicología naturalista de Brentano, de la psicología personalista de Dilthey y de la tendencia personalista de Husserl y Scheler (cf. GA 20: 159-178).

169 Heidegger dedica un considerable esfuerzo exegético a la antropología judeo-cristiana, a la herencia teológica de Lutero, Calvino y Zwinglio y a la tradición bíblica de Pablo, Agustín y Aquino, como muestran sus lecciones del semestre de verano de 1921, Agustín y el neoplatonismo, (GA 60), el Informe Natorp, de 1922, (NB: 20-23) y las lecciones del semestre de verano de 1923, Ontología. Hermenéutica de la facticidad (GA 63: 21-28).

170 Aquí se reproducen las mismas observaciones a propósito de la cotidianidad

y la primitividad realizadas en el mencionado curso de 1925 (cf. GA 20: 208-209).

171 En las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, vuelve a destacarse que la determinación del Dasein como estar-en-el-mundo es una determinación unitaria y originaria que presenta la misma estructura tripartita puesta de manifiesto en Ser y tiempo (cf. GA 20: 211-212).

172 Heidegger volverá más tarde sobre la peculiar espacialidad del Dasein en el contexto de su confrontación con la noción cartesiana de mundo como res extensa (cf. SuZ: §§ 23 y 24).

173 Cf. Blattner, 2006: 45.

174 Véanse, respectivamente, las lecciones del semestre de invierno de 1919 / 20, Problemas fundamentales de la fenomenología (GA 58: 59-61, 110-114), y las del semestre de verano de 1920, Fenomenología de la intuición y la expresión (GA 59: 36-38). Un año más tarde, en las diferentes lecciones sobre el tema de la fenomenología de la vida religiosa, Heidegger analiza a fondo la experiencia fáctica de la vida a partir de una lectura intensa de las epístolas paulinas, las Confesiones de Agustín y los escritos de Dilthey sobre el cristianismo primitivo (GA 60: 9-13, 116-125 y 205-210). Finalmente, todo ese esfuerzo exegético culmina en la primera formulación de una hermenéutica de la vida fáctica como la que encontramos en las lecciones del semestre de 1923, Ontología. Hermenéutica de la facticidad (GA 63: 14-34 y 67-104), preludio de la posterior analítica existenciaria ampliada en el tratado de 1924, El concepto de tiempo (GA 64), y las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (GA 20).

175 Las estructuras de la facticidad y de la condición de arrojado serán analizadas en el capítulo quinto (SuZ / SyT: § 38).

176 En el tratado de 1924 El concepto de tiempo se usa la variante Fakticität para resaltar aún más el peculiar sentido ontológico que Heidegger atribuye a este término (cf. GA 64: 43). En cuanto a su etimología, Faktizität deriva de Faktum («hecho»), concepto elaborado en 1756 por el teólogo Joachim Spalder para traducir la expresión inglesa matter of fact, que, a su vez, es la traducción del latino res facti. En Kant se encuentra la distinción entre el Faktum de la

razón y la Tatsache de la libertad. El término Faktizität aparece como tal por primera vez en Fichte y de manera ocasional en Dilthey. Y, finalmente, entra en la escena filosófica en el ámbito del neokantismo para distinguir entre la logicidad (Logizität) de la esfera absoluta, supratemporal y universal del conocimiento lógico y la facticidad (Faktizität) de lo que es temporal, individual y accidental. Para más información, véase Adrián, 2009: 88-89.

177 Como observa Herrmann, la crítica no va tanto dirigida a Husserl como a la metafísica del conocimiento de Nicolai Hartmann (cf. Herrmann, 2005: 85-87).

178 Cf. Volpi, 1988, 1994 y 2001. Por nuestra parte, hemos abordado ampliamente la cuestión de la asimilación productiva de la filosofía práctica de Aristóteles en Adrián, 2000: 91-106 y, sobre todo, en Adrián, 2010a: 224-335.

179 Los defensores de una rehabilitación de la filosofía práctica —Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Joachim Ritter, Hans Jonas y otros neoaristotélicos— no siguen esta línea de interpretación. A pesar de ello, todos sacan provecho de sus años de formación académica como estudiantes en las clases del joven Heidegger. Ninguno de ellos sigue el camino de la ontologización llevada a cabo por su maestro. En su lugar, se mantienen firmes en algunas de las intuiciones epistémicas básicas de la filosofía práctica, especialmente en la reivindicación de la praxis humana frente al moderno mundo de la técnica. A este respecto, Volpi pone de manifiesto cómo algunos de los discípulos de Heidegger desarrollan estas intuiciones justo a partir de los impulsos que recibieron del joven profesor. Así, por ejemplo, Hannah Arendt rehabilita el concepto aristotélico de la praxis, Hans-Georg Gadamer el de la phronesis y Joachim Ritter el del ethos (cf. Volpi, 2007: 221-236).

180 Cf. Mulhall, 2003: 41-43.

181 En este contexto, resulta muy esclarecedora la diferencia que Heidegger establece entre mundo, por una parte, e imagen del mundo y concepción del mundo, por la otra. Una imagen del mundo (Weltbild), como señalará el Heidegger tardío, se asocia usualmente con la ciencia; hablamos así de una imagen física, matemática, biológica o tecnológica del mundo. Véanse al respecto los textos de las conocidas conferencias La época de la imagen del mundo (GA 5: 75-94), de 1938, La pregunta por la técnica (GA 7: 5-35), de 1953, y Ciencia y meditación (GA 7: 37-66), de 1953. Una concepción del mundo (Weltanschauung), en cambio, representa una forma de ver la vida, un

modo de situarnos en el mundo. En resumen, una concepción del mundo condensa la totalidad de valores y las visiones de la vida que se aceptan en cierta cultura. Las lecciones del joven Heidegger se enzarzan en un duro debate con las diferentes concepciones del mundo ofrecidas por la filosofía de la vida de Dilthey, la filosofía de los valores de Rickert y el existencialismo de Jaspers, pues en todos estos casos se corre el riesgo de caer en posturas historicistas y naturalistas. La filosofía como ciencia originaria de la vida se concentra en la realidad inmediata, trata de comprender el sustrato primario desde el que puede emerger una Weltanschauung concreta. A este respecto resultan particularmente interesantes las lecciones del semestre de posguerra de 1919, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo (GA 56 / 57: 7-12), y la reseña crítica de 1919 / 21 al libro de Karl Jaspers, Psicología de las concepciones del mundo (AKJ: 1-44). En las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, y en diversos parágrafos de las lecciones del semestre de invierno de 1928 / 29, Introducción a la filosofía, reaparece con fuerza la diferencia entre filosofía y concepción del mundo (GA 24: 5-15 y GA 27: §§ 1-3, 32, 39-46, respectivamente).

182 En el anexo que viene a continuación, se ahonda en la copertenencia de Dasein y mundo.

183 En una nota del parágrafo 14, se recalca esta peculiar pertenencia del Dasein al mundo (Weltgehörigkeit): «El Dasein, justamente, está sujeto-al-mundo (welthörig)» (SuZ: 88, nota a / SyT: 93, nota a).

184 Pfeiffer, 1993: 1555.

185 Grimm, 1854-1960, vol. 28: 1458.

186 Cf. Pfeiffer, 1993: 1555 y Grimm, 1854-1960, vol. 28: 1459. Véase también el pasaje de las lecciones de 1928 / 29, Introducción a la filosofía, comentando el concepto griego de kosmos (GA 27: 240-243).

187 Grimm, 1854-1960, vol. 28: 1459.

188 Véanse, por ejemplo, las tempranas lecciones de Friburgo de 1919 / 20, Problemas fundamentales de la fenomenología (GA 58: 33). Más tarde, esta distinción tan marcada entre lo que podríamos llamar el mundo intersubjetivo, objetivo y subjetivo se diluye en Ser y tiempo, donde ya no se habla del mundo propio. De hecho, esta triple modalidad del estar-en-el-mundo ya no se mantiene

en las lecciones del semestre de verano de 1923. A su vez, la inquietud (Bekümmerung) se ve gradualmente desplazada por el término del «cuidado» (Sorge) y, para ser precisos, cabe decir que el término técnico de «solicitud» (Fürsorge) no se introduce hasta las lecciones del semestre de invierno de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad.

189 En Ser y tiempo, el mundo circundante, nuestro entorno más inmediato (desde utensilios y equipamientos a nuestro alcance, la familia, el puesto de trabajo, el vecindario, etcétera), es el que recibe un tratamiento más extenso. El mundo compartido ocupa un lugar menor y se sustituye por la estructura ontológica del «estar-con» (Mit-sein), mientras que el mundo propio desaparece. Pero, como se mostrará más adelante, la segunda sección de Ser y tiempo puede interpretarse igual que una hermenéutica de sí, en cuanto un intento de articular las diferentes maneras como el Dasein se adueña de sí mismo, se hace transparente a sí mismo, se reapropia de sí mismo.

190 Para una aclaración del término «trato» y una exposición más detallada de la estructura hermenéutica del mundo circundante, véase el anexo de más abajo. Véase también la asimilación heideggeriana de los términos theoria, poiesis y praxis dada en el anexo del parágrafo 13 (págs. 173ss).

191 Cf. Pocai, 2001: 55.

192 La palabra alemana Zeug tiene, en rigor, un significado plural que se corresponde con lo que nosotros llamamos en el lenguaje cotidiano «las cosas». En este sentido, preferimos traducir Zeug por «utensilios» en lugar del singular «útil».

193 La justificación que ofrece Rivera para traducir Zeughaftigkeit por «pragmaticidad» nos parece plausible: «Como Zeug es la traducción alemana de lo que los griegos llaman pragma, los derivados de Zeug pueden decirse en castellano con términos derivados de pragma» (SyT: 466). Con todo, por razones estilísticas resulta quizá más elegante evitar la sustantivización y traducir Zeughaftigkeit por «carácter pragmático». Es prudente evitar soluciones como «instrumentalidad», que pueden llevar a una lectura en clave utilitarista. También es arriesgado acuñar neologismos como «utensilidad» y «usualidad».

194 Para una interpretación fenomenológica más detallada del mundo circundante entendido como mundo del trabajo (Werkwelt), resultan

particularmente ilustrativas las páginas de las lecciones del semestre de verano de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, dedicadas al análisis de la mundanidad del mundo (cf. GA 20: 259-272).

195 Los casos más claros son las interpretaciones de Brandom (1997), Okrent (1988) y Haugeland (1998) en torno al (neo)pragmatismo heideggeriano y de Dreyfus (1991), quien insiste en el desenvolvimiento práctico como base de inteligibilidad del mundo. Las diferentes interpretaciones pragmáticas de Ser y tiempo pasan por alto un momento que resulta central para Heidegger. Como se comenta en el parágrafo 31, las relaciones prácticas que el Dasein establece con el mundo abren posibilidades, pero estas no ofrecen como tales una orientación. El Dasein solo logra orientar sus relaciones prácticas si dispone de una perspectiva, de un proyecto (Entwurf). Las simples habilidades instrumentales y el simple dominio de ciertas prácticas no conducen por sí mismos a una acción unitaria y con sentido. El dominio que poseo de la práctica de escribir un libro, de actuar en una comisión de evaluación, de presentar una conferencia en un congreso está determinado por el proyecto. En este caso, el hecho de ser un profesor que vive en un determinado contexto académico a principios del siglo XXI. El proyecto da una orientación a mi dominio de las prácticas académicas. En otras palabras, las prácticas se articulan en contextos de significación y horizontes de acción previamente comprendidos.

196 Este ya resaltado en cursiva remite a una estructura ontológica de hondo calado para el desarrollo del programa filosófico del joven Heidegger: la del «cómo hermenéutico» de la comprensión primaria sobre la cual se funda el «cómo apofántico» de la proposición. Formular una proposición, expresar un juicio, es exponer algo, es decir algo de algo. Pero esa misma operación predicativa es secundaria respecto al estar ya en el mundo propio de la vida humana. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo en cierto modo significado, situado en una determinada interpretación. La proposición, por tanto, no mantiene ninguna relación originaria con el ente; es más, la proposición solo es posible sobre la base de un estado de descubierto previo que actúa a modo de condición de posibilidad de todo enunciado. La universalidad de la «estructura del cómo» y la tesis de Ser y tiempo de que «[...] toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante» (SuZ: 198 / SyT: 173) solo son posibles desde el trasfondo de la transformación hermenéutica de la fenomenología iniciada en los primeros cursos de Friburgo. Al comentar los parágrafos sobre el fenómeno de la comprensión, se profundizará en el alcance de esta transformación.

197 Véase a este respecto el anexo del parágrafo 13, donde se comentan con más detalle la influencia y presencia de la filosofía aristotélica en el programa de la analítica existenciaria.

198 En las lecciones de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, se ofrece una sucinta y clara caracterización del estar-a-la-mano, de lo que ya siempre está ahí a nuestra disposición en el mundo del trabajo (Werkwelt), que complementa lo dicho en Ser y tiempo (GA 20: 263-271).

199 Para un análisis más detallado de esta posibilidad, véase Dreyfus, 1991: 68-93.

200 Como deja entrever una breve nota del parágrafo 17, la discusión sobre el signo se realiza en el marco de una confrontación latente con la postura elaborada por Husserl en Investigaciones lógicas (en particular el apartado de la Investigación Primera, dedicada al tema de la expresión y el significado) y en Ideas I (§§ 10ss) (cf. SuZ: 103, nota 1 / SyT: 104, nota 1). Heidegger se distancia de la determinación formal de los signos propuesta por Husserl y reconduce el análisis a la estructura del estar-en-el-mundo.

201 A este respecto, Lafont realiza una observación interesante acerca de algunas deficiencias del planteamiento heideggeriano. A su juicio, Heidegger utiliza un concepto demasiado vago y general de «señalar» que lo obligará, en un segundo momento, a recurrir a una comprensión específicamente semiótica del «señalar del signo» para poder explicar la mundanidad del mundo. Sin la comprensión previa de una totalidad de remisiones, no hay posibilidad de entender el significado del utensilio «signo» (cf. Lafont, 1994: 55-56).

202 Para un análisis del carácter de comparecencia del mundo por medio de la remisión, la totalidad de remisiones, la familiaridad y el uno, remitimos de nuevo a las explicaciones ofrecidas en las lecciones de 1925, que amplían e ilustran lo dicho en Ser y tiempo a este respecto (GA 20: 252-257).

203 Para un análisis más detallado del significado del complejo término alemán Bewandtnis, remitimos al anexo de más abajo.

204 A este respecto, cabe consultar una vez más las sugerentes páginas sobre la interrelación de los fenómenos de la significatividad, el signo, la relación y la remisión de las lecciones de 1925 (GA 20: 278-292).

205 Para más información, véase el léxico terminológico que Marini ofrece al final de la traducción de Ser y tiempo (Marini, 2006: 1463). Véase también el análisis que hace Rubio (2013: 120-126).

206 Kisiel, 1993: 493. Este uso remite, por su parte, a los escritos lógicos de Emil Lask (cf. Crowell, 2001: 101ss).

207 Entre otras referencias a la obra de Dilthey, véanse: el análisis de la oposición entre ciencias naturales y ciencias del espíritu propuesto en las lecciones del semestre de verano de 1919, Fenomenología y filosofía transcendental de los valores (GA 56 / 57: 163-165); las indicaciones sobre los conceptos de «expresión» y «comprensión» de las lecciones del semestre de verano de 1920, Fenomenología de la intuición y la expresión (GA 59: 149-168); la discusión con Husserl acerca de la cuestión del historicismo elaborada en las lecciones de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica (GA 17: 88-92); el capítulo primero del tratado de 1924, El concepto de tiempo (GA 64: 7-15), en el que se comenta la correspondencia entre el conde Yorck y Dilthey (por cierto, un comentario reproducido casi íntegramente en Ser y tiempo); las Conferencias de Kassel, de 1925, dedicadas de manera íntegra a la figura y el pensamiento de Dilthey (KV); las alusiones al método de las ciencias del espíritu y la vida fáctica ofrecidas en las lecciones de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (GA 20: 19-21, 161-164, 171-174), y, por último, los parágrafos finales de Ser y tiempo, en los que se discute la noción de historicidad (SuZ / SyT: §§ 6, 72 y 77).

208 Aquí retomamos las explicaciones ofrecidas en Adrián, 2009: 51-52.

209 Para más información, remitimos al anexo del parágrafo 15, donde se detalla la estructura hermenéutica de las vivencias del mundo circundante de la mano del mismo ejemplo de la cátedra.

210 Para un tratamiento más detallado del alcance y significado de la fenomenología hermenéutica, remitimos al anexo al comentario del parágrafo 7 de Ser y tiempo.

211 Los primeros esbozos de esta crítica a Descartes por pasar por alto la pregunta por la mundanidad del mundo se llevan a cabo en las ya mencionadas lecciones de 1925, en las que, por cierto, se hacen algunas alusiones interesantes a Leibniz y Kant (cf. GA 20: 231-251).

212 Una de las asunciones centrales de Descartes es la idea de que la vida humana discurre en la esfera interior de la mente humana, contrapuesta al mundo externo de las cosas. Heidegger cuestiona precisamente la división interior / exterior, destruye la distinción entre subjetividad y objetividad, desafía la suposición moderna de que la existencia humana es una esfera interna y enclaustrada. Como ya se ha mostrado en capítulos anteriores, la existencia humana, el Dasein, es constitutivamente apertura, trascendencia, un ir más allá de sí mismo.

213 Cf. Polt, 1999: 57-58.

214 Una vez más, parte de esta descripción ya está esbozada en las lecciones de 1925, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (GA 20: 306-325).

215 Cf. Greisch, 1994: 149.

216 Aquí nos distanciamos ligeramente de la traducción castellana. En este caso, preferimos la expresión «des-alejamiento» a la solución de «desalejación», que propone Rivera. El sustantivo alemán Entfernung se traduce de manera habitual por «distancia», «recorrido», «alejamiento», «separación», «remotidad». Sin embargo, Heidegger quiere llamar la atención sobre el hecho de que Ent-fernung deriva directamente de la raíz fern- («lejos» o «distante») y el prefijo privativo ent-. Por eso utiliza el guión con la intención de resaltar el sentido privativo, de tal manera que ent-fernen adquiere el significado ontológico de «abolir o eliminar la distancia» más que de acentuarla. El fenómeno del des-alejamiento pretende expresar este particular movimiento de acercamiento de algo llevado a cabo por el Dasein. Como se señala en las lecciones de 1925: «El Dasein mismo es des-ale-jante» (GA 20: 313). En este des-alejamiento se descubre el mundo. Des-alejamiento es, por tanto, un concepto hermenéutico, que expresa y hace comprensible un modo de ser del Dasein.

217 Cf. Luckner, 2001: 52.

218 Para una discusión sobre el tema de la corporalidad en Husserl y Heidegger, véase Bernet, 2009.

219 Para más información, véase Askay, 1999: 29-35.

220 Para una panorámica general de la recepción feminista de Heidegger, véase la edición de Holland y Huntington, 2001. Por otra parte, los tres ensayos de

Derrida dedicados a la noción de Geschlecht —término polivalente que significa «raza», «género» y «especie»— constituyen un primer análisis sistemático de las escasas referencias que Heidegger realiza sobre la neutralidad del Dasein y su asexualidad (cf. Derrida, 1987, 1990 y 1993).

221 Hemos abordado ampliamente los motivos de la ausencia del cuerpo en Ser y tiempo en Adrián, 2011c.

222 Esta toma de distancia con respecto al paradigma moderno de la filosofía de la conciencia no se dirige tanto contra Descartes como contra el cartesianismo de la fenomenología husserliana. Heidegger ya abordó esta cuestión con cierta amplitud en las lecciones del semestre de invierno de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica (GA 17: §§ 46, 47 y 48).

223 Este término, al igual que los restantes existenciarios o modos de ser del Dasein analizados hasta ahora, tiene solo un carácter indicativo, es decir, abre la dirección de un posible modo de existencia sin anticipar contenido alguno. Los conceptos básicos que utiliza la hermenéutica para explicitar la comprensión que la vida tiene de sí misma y saber cómo se desenvuelve en el mundo reciben en la obra temprana de Heidegger el nombre de «indicadores formales» —el equivalente de los «existenciarios» de la analítica del Dasein desarrollada en Ser y tiempo—. Sobre el tema de la indicación formal (formale Anzeige) —una expresión muy presente en las primeras lecciones de Friburgo y que poco a poco va desapareciendo del léxico heideggeriano— remitimos, entre otros, a los siguientes trabajos: Coriando, 1998; Dahlstrom, 1994; Dijk, 1991; Imdahl, 1997; Kim, 1988; Kisiel, 1996; Rodríguez, 1997 y Streeter, 1997. Por nuestra parte, nos hemos ocupado del tema de la indicación formal y la articulación categorial de la vida fáctica en Adrián, 2006: 99-117 y Adrián, 2010a: 396-425.

224 En las lecciones del semestre de verano de 1925 se ofrece un amplio análisis de cómo los otros comparecen en el mundo del trabajo. Los otros no comparecen como simples personas que están ahí delante (Personendinge); antes bien, los encontramos en el trabajo y en nuestras rutinas diarias (cf. GA 20: 252-279).

225 Cf. Dreyfus, 1991: 74-75.

226 Este es un planeamiento muy común en la tradición fenomenológica y hermenéutica, en la que se distingue entre autoconciencia reflexiva y autoconciencia prerreflexiva, entre sí-mismo temático y sí-mismo atemático,

entre sí-mismo como vivencia y sí-mismo como construcción narrativa. Para una visión de conjunto de estas diferentes formas de abordar la cuestión de la mismidad, resulta muy útil consultar a Zahavi, 2008. Para un recorrido histórico del concepto de sí-mismo, véanse Seigel, 2005, y Sorabji, 2006; para una presentación de las diferentes formas de tratar el sí-mismo desde las perspectivas analíticas, fenomenológicas y budistas, remitimos a Sidertis y Thompson, 2011. Y en el capítulo final, se enmarca la hermenéutica de sí desarrollada por Heidegger en la segunda sección de Ser y tiempo en el contexto de las teorías contemporáneas de la mismidad.

227 Sartre, por ejemplo, relaciona este tipo de sí-mismo con la autoconciencia prerreflexiva. Henry captura esta relación de una manera muy sugestiva: la forma más básica de mismidad es la constituida por la misma automanifestación de las vivencias (cf. Henry, 1963: 581 y Henry, 1965: 53).

228 Con todo, hay que evitar substancializar este tipo de donación en primera persona. De lo contrario, se volvería a caer en la paradoja de la autorreflexión de la filosofía moderna de la conciencia. Sobre el tema de la donación en primera persona en Ser y tiempo, remitimos a Crowell, 2001: 433-454, Carman, 2003: 299-313 y Zimmerman, 1981: 24-42.

229 Se volverá sobre este asunto más adelante cuando se analicen los fenómenos de la angustia, la conciencia, la atestiguación y la resolución. Asimismo, en el capítulo final se analizan las consecuencias de ese colapso y la función de la irreductibilidad de la con-ciencia como modo de donación en primera persona.

230 Charles Taylor identifica este co-estar (que, insistimos, no tiene ninguna connotación política y ética) con una especie de «comunitarismo ontológico» muy próximo a Hegel (cf. Taylor, 1989 y Taylor, 1991). Comunitarismo ontológico remite a la idea de que para ser una persona hay que ser miembro de una comunidad. Una comunidad es, en palabras de Taylor, un grupo social constituido por significados comunes y compartidos (como en el caso de los Estados Unidos, que comparten una concepción común de libertad y una idea de colectividad gráficamente condensada en el We the people de la Constitución americana). Con todo, el mundo compartido heideggeriano no es necesariamente una comunidad en este sentido. Por esta razón, Heidegger no utiliza el término wir («nosotros»), sino mit («con»). El punto de partida no es tanto un nosotros colectivo como un uno colectivo anónimo llamado «el uno» (das Man). Los otros, como se verá a continuación, no forman una comunidad, sino que están

ontológicamente constituidos por el anonimato público y la normatividad social del uno. La principal contribución heideggeriana al debate en torno al comunitarismo es que la dimensión social de la comunidad es más quebradiza y vulnerable. El espíritu absoluto de Hegel y la voluntad general de Rousseau todavía son los fundamentos de una filosofía política que busca establecer los criterios de cohesión social de una comunidad. Heidegger, al menos en Ser y tiempo, no es un filósofo político. En esta obra se trata, más bien, de comprender cómo nos damos sentido a nosotros mismos, cómo compartimos un mismo fondo de inteligibilidad.

231 Fürsorge significa literalmente «preocupación por los demás». La traducción de Gaos, que vierte Sorge con el arcaísmo de «cura», intenta mantener la raíz de Sorge tanto para Besorgen como Fürsorge. Así, besorgen se traduce como «cuidarse de» y sorgen für como «procurar por». Pero la ventaja de mostrar la misma raíz en castellano se vuelve en contra del estilo. El prolijo uso de preposiciones entorpece la lectura del texto al salpicarla de estas, y de guiones y comillas en muchos casos innecesarios. La labor de Gaos es digna de elogio desde el punto de vista filológico. Y si bien simpatizamos con muchas de sus propuestas, en este caso nos parece más adecuado traducir Fürsorge por el término castellano «solicitud». Solicitud significa, al igual que el término sollicitudo, «preocupación», «inquietud», «asistencia», «actitud solícita», y se aplica especialmente al trato con personas. En este sentido, la noción heideggeriana fürsorgender Umgang, que expresa el tipo de trato que dispensamos a las personas por las que nos preocupamos, puede traducirse al castellano sin mayores problemas como «trato solícito».

232 Asimismo, para una crítica heideggeriana del argumento de la analogía, véase Mulhall, 1996: 62-65.

233 Esta crítica se retoma en las lecciones de 1925 (cf. GA 20: 326-335), aparece brevemente mencionada en el parágrafo 26 de Ser y tiempo (cf. SuZ: 167-168) y reaparece en las lecciones de 1928 / 29, Introducción a la filosofía (cf. GA 27: 145-146). Para una crítica más extensa del concepto scheleriano de empatía, también cabe remitirse a Husserl y a los textos póstumos de 1921-1928 dedicados al tema de la intersubjetividad (cf. HUA XIV: 332-336). Y para una exposición detallada del papel de la empatía en el movimiento fenomenológico, véanse Zahavi, 2001: 151-167 y Zahavi, 2008: 148-156.

234 En los Seminarios de Zollikon, vuelve a aludirse a la inconsistencia de la

teoría de la empatía que, a juicio de Heidegger, se plantea en términos cartesianos al asumir la existencia previa de un yo dado a sí mismo que luego descubre al otro por medio de una sensación subjetiva como la de la empatía. Esto es una pura construcción (cf. ZS: 145). La principal dificultad de la teoría de la empatía es que no es capaz de dar cuenta del papel constitutivo que desempeña la intersubjetividad en la formación y el desarrollo de la subjetividad.

235 Obviamente, Heidegger no es el único fenomenólogo que pone en duda el primado de la empatía. Algunas de las investigaciones más interesantes sobre la intersubjetividad se distinguen justo por ir más allá de ella. No se niega su existencia y su validez en contextos cara a cara, pero se la considera una forma derivada del originario estar con otros. Hay otros aspectos de la intersubjetividad que no se dejan apresar con ayuda de la empatía (como el sentimiento de vergüenza analizado por Sartre, la corporalidad del otro explorada por Merleau-Ponty y la exigencia ética investigada por Levinas).

236 En este contexto, resultan particularmente esclarecedoras las lecciones del semestre de verano de 1924, Problemas fundamentales de la filosofía aristotélica. En el marco de una detallada interpretación fenomenológica de la retórica aristotélica, se apela tanto a la dimensión pública y comunicativa, como a la función de apertura del mundo del logos. El hablar, el discurrir logos es siempre un conversar en el horizonte de una comunidad (cf. GA 18: 45-47). El cómo hablar y discurrir es, por consiguiente, el fundamento ontológico de la convivencia (koinonia). Hemos ampliado esta temática en Adrián, 2011d: 12-18 y Adrián, 2013a: 12-16.

237 Cf. Adrián, 2009: 126-127.

238 Más adelante se mostrará que el Dasein tiene la posibilidad de volverse contra las normas del uno, de proyectar posibilidades de ser alternativas a partir de sus propias experiencias de divergencia y ruptura con la normalidad cotidiana. En la sociología de la comunicación, se utiliza la gráfica expresión de «audiencias activas» para describir las competencias y los conocimientos adquiridos por los individuos en las experiencias sociales previas y que son puestos en práctica en el momento de la interpretación de los mensajes mediáticos. De una manera similar, el Dasein no está unidimensionalmente determinado por el contexto de producción de las normas del uno, sino que la interpretación de esas normas se halla abierta a diversos procesos de apropiación y revisión. La recepción no es meramente pasiva, sino que precisa de la

participación activa del Dasein.

239 Para una discusión a fondo de Heidegger y la teoría crítica, resulta altamente recomendable McCarthy, 1992: cap. 3.

240 Cf. Derrida, 1989: 351-354.

241 Véase al respecto la temprana crítica de Max Scheler con motivo de la publicación de Ser y tiempo en 1927 (cf. Scheler, 1976: 294-304 y 305-340).

242 Así, por ejemplo, Walter Schutz ya afirmó en un temprano trabajo de los años cincuenta que Ser y tiempo era una obra de la filosofía postidealista de la subjetividad (cf. Schulz, 1954: 79). También Karl-Otto Apel ha destacado en repetidas ocasiones la relación de Heidegger con la filosofía transcendental (cf. Apel, 1973: 22-52 y Apel, 1989: 143-150). En tiempos más recientes, Jacques Taminiaux sostiene que el análisis del sí-mismo solip-sista queda preso de la metafísica moderna de la subjetividad (cf. Taminiaux, 1991: XIX). A su vez, Jean-Luc Marion argumenta que el sí-mismo que sale a la luz en el fenómeno de la resolución se asemeja a un tipo de sujeto prometeico y autárquico, que más que desmontar la subjetividad moderna la culmina (cf. Marion, 1996: 90).

243 Esta destrucción programática de la historia de la ontología se anuncia de manera explícita en la Introducción de Ser y tiempo (cf. SuZ: 27-36 / SyT: 43-50) y se pone en práctica en las lecciones de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología (cf. GA 24: 35-320). Asimismo, la intensa confrontación con las filosofías de Descartes y Husserl llevada a cabo en las lecciones de 1923 / 24, Introducción a la investigación fenomenológica muestra que el concepto de sí-mismo no debe malinterpretarse en sentido epistemológico y transcendental (cf. GA 17: §§ 6, 7, 15, 16, 34-43 y, sobre todo, §§ 44-49).

244 Sobre el significado de la noción de «sí-mismo» (Selbst), remitimos al anexo al comentario del parágrafo 25 (págs. 227ss).

245 Véase al respecto la conocida crítica que Sartre formula en El ser y la nada sobre el carácter anónimo y neutro del uno público (cf. Sartre, 1943: 283-289). En Levinas encontramos una crítica semejante a este tipo de monismo social que diluye todo resto de individualidad (cf. Levinas, 1979: 41-43).

246 Entre otros, cabe destacar las críticas de muchos representantes de la Teoría Crítica (Marcuse, Adorno y Horkheimer) y la interpretación fuertemente

normativa del Man dada por Tugendhat (Tugendhat, 1979: 23ss). Por otra parte, resulta interesante la diferencia que Dreyfus establece entre el sentido positivo de descarga y el sentido negativo de alienación del uno (Dreyfus, 1991: 154ss).

247 Cf. Habermas, 1985: 168ss. Sin entrar en los detalles de la compleja teoría de la acción comunicativa, hay que señalar lo siguiente: desde una perspectiva fenomenológica, el excesivo peso puesto en el carácter lingüístico de la intersubjetividad deja a un lado el significado de las estructuras pre o extralingüísticas. La percepción, los sentimientos, la manipulación de utensilios y la corporalidad, por mencionar algunos ejemplos, también son elementos centrales de nuestro encuentro con el otro.

248 Cf. Wolin 1990: 53, 65. Para más información sobre este tipo de reproche, véanse Löwith, 1928; Levinas, 1961, y Theunissen, 1977. También son dignas de mención las observaciones críticas de Arendt y Steiner sobre la interpretación negativa del uno como expresión del anonimato de la sociedad de masas (cf. Arendt, 1994: 180-181 y Steiner, 1978: 91-94). Por otra parte, para ver hasta qué punto la analítica del Dasein puede ser, a pesar de todo, relevante para el desarrollo de una ética, véanse Figal, 1991; Gadamer, 1987; Grondin, 1994b; Macann, 1992; Rentsch, 1999; Lewis, 2005, y Schürmann, 1990.

249 Cf. Levinas, 1991: 17-18.

250 Sobre la violencia metafísica que subordina la relación ética con el otro al primado ontológico de la comprensión del ser, hay que remitirse a Levinas, 1982: 90-92.

251 Para la recepción heideggeriana de Ideas II de Husserl, véase Bernet, 2009: 45-51.

252 En este sentido, Theunissen llega a afirmar que la ontología social de Heidegger presupone la teoría transcendental de la intersubjetividad de Husserl (Theunissen, 1977: 156-186).

253 Para una exposición detallada de la teoría de la intersubjetividad en Husserl, recomendamos la excelente monografía de Zahavi, 1996.

254 Cf. Carman, 2000: 19. Se volverá sobre esta modificación existencial durante el comentario de la segunda sección de la mano de un análisis de la compleja dinámica de angustia, conciencia, resolución y asunción de

responsabilidad.

255 Más adelante se verá que el escuchar (hören) facilita una apertura primaria del Dasein al mundo como un escuchar la voz del amigo. Y en esta escucha se manifiesta la mutua pertinencia de Dasein y el otro (Zugehörigkeit). Este tema ha sido ampliamente analizado por Derrida en su libro Políticas de la amistad (1994).

256 Para un comentario más detallado sobre el significado del término Befindlichkeit, remitimos al anexo de más abajo. Y para una exposición del papel de los estados de ánimo y de la disposición afectiva en el pensamiento de Heidegger, remitimos a los trabajos de Held, 1991; Coriando, 2003; Pocai, 1996, y Fink-Eitel, 1992. Por nuestra parte, nos hemos ocupado de este tema en Adrián, 2010c.

257 Esta es una idea que apoya la noción del ser humano como animal que se autointerpreta desarrollada por Taylor, quien establece una estrecha relación entre la vida afectiva de una persona y el vocabulario disponible para articular las afecciones. Cuanto más amplio es el registro lingüístico a nuestra disposición, más precisa es la descripción de la situación en que nos encontramos. El caso del miedo y las diferentes variaciones del pavor, el terror, el pánico, el horror y el susto son un buen ejemplo de cómo la naturaleza de las emociones se halla determinada por la estructura del vocabulario a nuestra disposición (cf. Taylor, 1985: 45ss, y Mulhall, 1996: 80-82).

258 Scheler, 1954: 275ss. Partiendo del clásico análisis pascaliano de la lógica del corazón, podría desarrollarse una fenomenología de los afectos y de su función de apertura del mundo que, entre otros autores, daría cuenta de: Kierkegaard y la fuerza singulariza-dora de la angustia, Scheler y la capacidad del amor de establecer puentes comunicativos con los otros, Marcel y la inquietud existencial que embarga al hombre en su búsqueda de Dios, Sartre y la contingencia del mundo que se manifiesta en la náusea, Levinas y la evasión como una disposición fundamental que pone de relieve la errancia existencial. La angustia, el amor, la náusea, la inquietud y la evasión no son estados de ánimos que arrojen la existencia a la desesperación, sino sentimientos que colocan al individuo delante de la desnuda facticidad del mundo y que le permiten tomar conciencia de algunos aspectos fundamentales de su propio ser (tales como la impropiedad, la alienación, el extravío existencial, la hipocresía social). Los estados de ánimo generales como el aburrimiento, la angustia, la

inquietud, la náusea y el amor no se dirigen a algo concreto y determinado. A diferencia de las emociones que remiten a situaciones específicas, las disposiciones afectivas revelan cómo le va a uno en general. En otras palabras, abren de manera inmediata y contingente toda una situación vital, todo un horizonte de experiencias, opiniones y deseos, que nunca logramos objetivar, que escapan a cualquier intento de determinación. En este sentido, el análisis heideggeriano de la disposición afectiva muestra cómo las afecciones revelan el mundo sin que intervenga ningún acto explícito de la reflexión, poniendo ontológicamente de manifiesto la función reveladora de los estados de ánimo.

259 Fijada terminológicamente en Ser y tiempo, la Geworfenheit es el correlato coori-ginario del Entwurf («proyecto», «proyección»). El Dasein es un geworfener Entwurf («proyecto arrojado»). En cuanto determinado ontológicamente por la disposición afectiva (Befindlichkeit), presenta los momentos de la receptividad, la necesidad, la pasividad y la facticidad; en cuanto constituido cooriginariamente por la comprensión (Verstehen), muestra los caracteres de la espontaneidad, la posibilidad, la actividad y el proyecto. La Geworfenheit, pues, indica la facticidad del Dasein, el hecho de que existe ya antes de tomar conciencia de sí.

260 Cf. Ricœur, 1980: 49-40.

261 Véanse, en concreto, los parágrafos sobre el papel fundamental de los afectos (pathe) en la vida humana y el análisis específico del miedo (fobos) en GA 18: §§ 18 y 21, respectivamente.

262 Cf., por ejemplo, Smith, 1995: 315-333, y Kisiel, 1993: 276-303. Y para un tratamiento más extenso sobre el logos, la doxa y el pathos como determinaciones fundamentales de la existencia humana y la asimilación productiva de la retórica aristotélica en el pensamiento de Heidegger, nos permitimos remitir a Adrián, 2010a: 296-308, y Adrián, 2013a.

263 Aristóteles, Met. I 2, 982b11-13.

264 Cf. Aristóteles, Ret. II 5, 1377b.

265 Esta idea ocupa un lugar central en el primer tercio de las mencionadas lecciones de 1924 en las que se ofrece una detallada interpretación de pasajes de la Retórica (cf. GA 18: 103-171).

266 Cf. Aristóteles, EN VI 2, 1139b5-6.

267 Como sucede en otros momentos de la analítica existenciaria de Ser y tiempo, Heidegger retoma algunos elementos expuestos en las lecciones del semestre de 1925 a propósito del fenómeno del miedo (fobos) analizado por Aristóteles en la Retórica (II 5, 1382a20-1383b11), de las diferentes modificaciones del miedo y del temor por los otros (cf. GA 20: 391-400).

268 Heidegger insiste en que las disposiciones afectivas que abren el mundo como un todo (como se verá en el caso del fenómeno de la angustia analizado más adelante [cf. § 40]) son más importantes y más reveladoras que los afectos asociados a cosas, situaciones y personas concretas.

269 El término Verstehen se introduce en las lecciones de 1919 y se identifica con la expresión «intuición hermenéutica» entendida como una experiencia no-reflexiva o prerreflexiva, no-teorética o preteorética que permite aprehender la movilidad de la vida y articularla de manera conceptual. A diferencia de la intuición husserliana, que privilegia el acto de la percepción, la comprensión expresa la familiaridad con que nos desenvolvemos primariamente en el contexto significativo del mundo que nos circunda. Uno comprende el sentido de un martillo cuando lo utiliza de una manera apropiada y no tanto por medio de descripciones de sus propiedades objetivas. En el marco de la hermenéutica de la facticidad de las lecciones del semestre de verano de 1923, la comprensión se convierte en uno de los términos básicos, si bien el hincapié hecho en la proyección de posibilidades se vuelve más patente en Ser y tiempo.

270 Este mismo análisis puede aplicarse a situaciones, digamos, menos prosaicas. Hay una diferencia considerable entre conocer las leyes y los principios legales y la habilidad de aplicarlas con sentido común. La simple articulación proposicional de una acción legal y la mera aplicación del código jurídico no bastan. El juez suele confiar en su «buen juicio» para resolver los casos que llegan a su juzgado. Thomas Kuhn ofrece un argumento parecido respecto a la ciencia: para saber cómo trabajar con conceptos, leyes y definiciones científicas uno tiene que estar familiarizado con las prácticas científicas.

271 En alemán hay tres palabras para «interpretación»: Deutung, Auslegung e Interpretation. 1) Deutung remite en general a «interpretación», «comentario», «exégesis» y no posee un significado especial para Heidegger; 2) Auslegung

implica una explicación que procede de y apela a la razón o al sentido común, y 3) Interpretation se usa en ambos sentidos y es común en el caso de obras de arte. Heidegger utiliza Auslegung cuando explicitamos algo como algo y aplica Interpretation para interpretaciones sistemáticas y preferentemente de corte teorético.

272 En el grueso de las lecciones de Marburgo y en Ser y tiempo, se defiende la misma tesis de que la verdad predicativa descansa en la verdad antepredicativa, de que toda interpretación de corte teorético (Interpretation) es una explicitación de la interpretación primaria que ya siempre realizamos del mundo (Auslegung). Sobre el significado del «cómo hermenéutico» y el «cómo apofántico» se volverá a propósito del comentario del siguiente parágrafo 33 y del análisis del fenómeno de la verdad desarrollado en el parágrafo 44.

273 Fenomenólogos como Merleau-Ponty llaman la atención sobre la relación entre fondo y figura: el interés concreto o la atención específica puesta sobre algo, por una parte, y el contexto o el trasfondo, por la otra.

274 Véanse al respecto las interesantes páginas que Gadamer dedica en Verdad y método al problema del círculo hermenéutico y a la preestructura de la comprensión (cf. Gadamer, 1986: 270-276).

275 Cf. Carman, 2003: 213.

276 Para un análisis del problema del círculo hermenéutico a partir de los planteamientos heideggerianos, cabe remitirse al interesante artículo de Gadamer «Del círculo del comprender» (1959) (cf. Gadamer, 1993: 56-65).

277 A modo informativo cabe señalar que este análisis fenomenológico del enunciado está dirigido contra la teoría neokantiana del juicio asentada en el principio de la validez. La ruptura con la teoría neokantiana del conocimiento se inicia en la tesis doctoral sobre La doctrina del juicio en el psicologismo (1913) y se consuma en las primeras lecciones de Friburgo a partir de 1919.

278 Inicialmente tematizado en 1922 a propósito de la teoría aristotélica del lenguaje, el término apophantisch empieza a usarse con regularidad a partir del semestre de 1924 para designar el «cómo» que «muestra» en contraposición al «cómo» que «distingue críticamente». A partir de las lecciones del semestre de invierno de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad, se establece la diferencia entre el «cómo apofántico» y el «cómo hermenéutico». Por otra parte,

la idea del «cómo hermenéutico», es decir, el hecho de que toda proposición sobre algo se produce en el horizonte de la significatividad constitutiva del mundo, ya está implícitamente presente en la interpretación heideggeriana de la Ética a Nicómaco, que encontramos en el Informe Natorp (1922), si bien la expresión hermeneutisches Als como tal no se introduce hasta las mencionadas lecciones de 1925 / 26.

279 Se volverá sobre la distinción entre estos dos niveles a propósito del fenómeno de la verdad analizado en el parágrafo 44.

280 Cf. Mulhall, 1996: 92-94.

281 Para un análisis pormenorizado del papel del lenguaje en Ser y tiempo y, en particular, de la diferencia entre discurso y lenguaje, remitimos al excelente trabajo de Lafont, 1994: 29-116 (especialmente, 94-116).

282 Cf. Carman, 2003: 206.

283 Cf. Greisch, 1994: 211.

284 Las lecciones del semestre de verano de 1925 vuelven a ofrecer una interesante exposición de la relación entre discurrir y escuchar, entre discurrir y callar (cf. GA 20: 365-373). Para un estudio monográfico de la fenomenología del escuchar desde la perspectiva heideggeriana, remitimos a Espinet, 2009.

285 Esta tesis opera con la distinción entre el cómo hermenéutico y el cómo apofántico analizada en el parágrafo 33.

286 Esta idea también ha sido sugerida por Ricœur, quien remonta la relación de reciprocidad con el otro a la función mediadora que celebra Aristóteles en su tratado sobre la amistad en la Ética a Nicómaco (cf. Ricœur, 1990: 211-226).

287 Levinas, en cambio, presta atención al fenómeno de la obediencia (Gehorchen). Si la relación con el otro no se basa tanto en un oír (Horchen) como en un obedecer (Gehorchen), abandonamos el plano de la amistad para situarnos en el de la ética y la responsabilidad hacia el otro.

288 En el anexo al final del parágrafo 38, se analizan los aspectos positivos y negativos de la habladuría en conexión con la interpretación que Heidegger ofrece de la doxa («opinión») aristotélica en su confrontación crítica con la

Retórica. La doxa presenta dos modalidades: por una parte, puede proporcionar un primer nivel de contacto con la realidad y, por la otra, distorsionar dicha realidad. Eso es lo que distingue la retórica de la sofística.

289 Cf. Adrián, 2009: 98. El prefijo colectivo Ge- es muy habitual en alemán y lo encontramos en términos tan comunes como Gebirge («montañas», «cordillera», «sistema montañoso») y Geschwister («hermanos y hermanas») y, en el caso de Heidegger, reaparece en Gestell («engranaje», «armazón»), literalmente, un conjunto de cosas dispuestas dentro de un sistema ordenado.

290 Montaigne, 1984: 235.

291 En las lecciones del semestre de verano de 1920 Heidegger utiliza de manera incidental la expresión Abfallen («declive»). En el marco de la interpretación de las Confesiones de Agustín, llevadas a cabo en las lecciones del semestre de invierno de 1920 / 21, se alude a los fenómenos de la dispersio y la tentatio en su triple modalidad de la concuspicentia carnis, concuspicentia oculorum y ambitio saeculi como elementos característicos de la caída de la vida humana (cf. GA 60: 205-236). Este tipo de existencia provoca indefectiblemente una sensación de molestia e insatisfacción. El fenómeno de la caída vuelve a tema-tizarse de forma mucho más detallada en las lecciones del semestre de invierno de 1921 / 22. En el capítulo dedicado a la Ruinanz («ruina»), se analizan los cuatro aspectos de lo tentador, lo tranquilizador, lo alienante y lo negativo (cf. GA 61: 133-155).

292 La cuestión del sí-mismo y propio como una modificación existencial del uno se ha abordado en el comentario y el anexo al parágrafo 27 (págs. 238ss y 244ss).

293 Cf. Fabris, 2010: 101.

294 Hemos abordado esta cuestión con más detalle en Adrián, 2010a: 296-308 y Adrián, 2011d: 3-39.

295 A este respecto, resultan particularmente interesantes los Escritos sobre retórica de Nietzsche. Si los releemos, así como las notas sobre Verdad y mentira en sentido extramoral, además de algunos apuntes de los Fragmentos póstumos, todos ellos pertenecientes a los años 1872-1873, puede apreciarse que el lenguaje adquiere un protagonismo especial en el pensamiento de Nietzsche. El filósofo se esfuerza por desmitificar las pretensiones epistemológicas de la

filosofía moderna y su ideal de certeza absoluta. El lenguaje no es una episteme, es decir, no nos dice lo que son las cosas en su esencia y verdad. El lenguaje es retórica, pues solo pretende transmitir una opinión (cf. Nietzsche, 2000: § 3, 91-92). Por tanto, cualquier resultado que se extraiga del uso lingüístico es una mera opinión, ilusión, doxa, pero no conocimiento.

296 Como reconoce el mismo Heidegger a propósito de su comentario del capítulo cuarto del libro primero de Tópicos, la doxa establece la base tanto de la conducta práctica como del comportamiento teorético. La doxa es la forma específica del estar-en-el-mundo o, dicho en otras palabras, en la doxa está presente el mundo (cf. GA 18: 152-154).

297 Véanse, por ejemplo, Rosen, 2004: 248-265, y Taminiaux, 1991: 131. Para una refutación de la línea de interpretación de Rosen y Taminiaux, véase McNeill, 1999: cap. 2-4.

298 Para una lectura en clave retórico-política de la interpretación heideggeriana del texto aristotélico, véase Metclaff, 2007: 156-169.

299 Para un desarrollo más detallado de esta doble función de la habladuría véase Lafont, 2005: 511-520.

300 Cf. Lafont, 2005: 517.

301 Aquí nos separamos abiertamente de la tesis de Dreyfus, quien rechaza la posibilidad de la propiedad (cf. Dreyfus, 1991: 229).

302 Volveremos sobre las similitudes metodológicas entre la reducción husserliana y la angustia heideggeriana en el anexo de más abajo.

303 No es aquí el lugar para discutir sobre el privilegio que Heidegger concede a la fuerza desveladora de la angustia en detrimento de otras disposiciones afectivas fundamentales. Un privilegio que se acentúa en la conocida lección inaugural de 1929, «¿Qué es metafísica?». Lo que quizá merezca la pena resaltar es el importante papel que desempeñan las afecciones en la filosofía de Heidegger. Las afecciones, como se ha señalado a propósito del fenómeno de la disposición afectiva (§ 29), cumplen una peculiar función de apertura del mundo. En Ser y tiempo y «¿Qué es metafísica?», se prioriza la angustia como fenómeno de singularización del Dasein y ámbito de manifestación de la nada, respectivamente. En las lecciones del semestre de invierno de 1929 / 30,

Conceptos fundamentales de la metafísica, se habla del aburrimiento (Langweile) como constelación afectiva de toda una época (cf. GA 29 / 30: 111-115). En Contribuciones a la filosofía (1936 / 38), se invoca la retención (Verhaltenheit) ante el fenómeno de la maquinación (cf. GA 65: 33-36). Y en el ensayo titulado «Serenidad» (Gelassenheit), se hace hincapié en la actitud meditativa y serena como estado de ánimo para contrarrestar la creciente colonización tecnológica del mundo. Para una aproximación general a los diferentes tipos de afección y su papel en la filosofía de Heidegger, remitimos a Adrián, 2010c: 83-95 y Capobianco, 2011: 70-86.

304 Hemos abordado esta cuestión con más detalle en Adrián, 2010a: 465-486.

305 Cf. Biemel, 1977: 299-303; Schacht, 1972: 293-314, y Landgrebe, 1963: 13-60.

306 El primero en ver con claridad esa implicación esencial fue Merleau-Ponty en su célebre prólogo a Fenomenología de la percepción (cf. Merleau-Ponty, 1945: ix).

307 Cf. Tugendhat, 1967: 263ss.

308 Arriesgada tesis sostenida por García Gaínza, 1997: 190.

309 Esta es la tesis defendida desde hace tiempo por Pöggeler en su conocida monografía El camino del pensar de Heidegger (cf. Pöggeler, 1983: 92). Incluso el mismo Husserl reconoció en una carta a Pfänder escrita en 1931 que «la fenomenología de Heidegger es algo completamente diferente de la mía» y sentenció diciendo que «he llegado a la triste conclusión de que filosóficamente no tengo nada que ver con este profundo sentido heideggeriano, con esta genial acientificidad» (Husserl, 1994: 182 y 184).

310 Cf. Held, 1989, y Herrmann, 1981.

311 Cf. Courtine, 1990b: 232-234. Este trabajo muestra las analogías y diferencias entre la angustia heideggeriana y la reducción husserliana. Para más información y en una línea de interpretación similar a la de Courtine, véanse Marion, 1989b, y Merker, 1988.

312 Merker ofrece una interesante descripción del tránsito de la impropiedad a la apertura original de la propiedad. Sin entrar en la función metódica de la

angustia, la autora muestra cómo los resultados que la tradición asigna a la reflexión se sustituyen, en Heidegger, por un acontecimiento que nos sobreviene súbitamente y que, en analogía con la tradición teológica de tipo paulino y luterano, se interpreta como donación y conver-sión (cf. Merker, 1991: 231-234).

313 Sorge tiene en alemán diferentes acepciones: las de «cuidado», «inquietud», «preocupación», «solicitud», «aflicción». Dado el componente práctico y dinámico que Heidegger atribuye a la Sorge, quizá la traducción más adecuada de este término sea la de «cuidado», en lugar del arcaísmo «cura». Este ingrediente de actividad y movilidad inherente al Dasein queda muy bien reflejado en el verbo sorgen: «cuidar», «tener cuidado», «habérselas con», «procurar», «atender a». Por otra parte, los primeros antecedentes del cui-dado se remontan a la inquietud bíblica (Bekümmerung) y a la cura de Agustín. En 1921, Heidegger ya analiza este fenómeno de la cura y el de la curiositas a ella asociada al hilo de una pormenorizada interpretación fenomenológica del Libro X de las Confesiones (cf. GA 60: § 12 y ss.). En ellas, la cura se entiende en la doble vertiente del cuidado genuino que el individuo muestra por sí mismo en la modalidad de la continentia, por una parte, y del cuidado impropio de los asuntos mundanos que degeneran en la dispersio, por la otra. En las lecciones del semestre de verano de 1925, Heidegger reemplaza el concepto husserliano de intencionalidad por la indicación formal del cuidado como el modo originario de relacionarse con el mundo. Finalmente, en Ser y tiempo, el cuidado constituye el verdadero ser del Dasein.

314 Greisch, 1994: 241.

315 Aquí Heidegger alude brevemente a las interpretaciones de la realidad propuestas por Dilthey y Scheler, para quienes la realidad se experimenta en el fenómeno de la resistencia. La corporalidad vivida en primera persona (Leibhaftigkeit) y la resistencia (Widerstand) son dos modalidades genuinamente fenomenológicas de la conciencia de realidad, pero permanecen sin determinación ontológica.

316 Véase King, 2001: 71-74.

317 Para más información, véase Guignon, 2005: 76-77 y 82-84.

318 Para más información, véase Blattner, 2006: 108-113.

319 El Dasein puede saber o dudar de si la corriente del río es demasiado fuerte,

si corre el riesgo de ser arrastrado por ella; puede saber o dudar de si los coches híbridos resultan rentables a medio plazo, pero no puede saber si el mundo existe. Como diría Wittgenstein en Investigaciones filosóficas, no somos de la opinión de que hay un mundo: no se trata de una hipótesis basada en evidencias que afirmen o refuten la existencia del mundo. Conocimiento, duda y fe son modos como el Dasein puede relacionarse con los objetos del mundo, pero el mundo no es un objeto de conocimiento. Es aquello dentro de lo cual las cosas aparecen y se dan: el mundo es el horizonte que hace posible la manifestación de los entes (cf. Wittgenstein, 1984: 495-496).

320 Cf. Aristóteles, Met. 993b20.

321 Aquí se deja sentir con fuerza la presencia de Husserl. En el anexo de más abajo, se muestra que el concepto heideggeriano de verdad se inspira en el modelo husserliano de la evidencia.

322 Heidegger ya meditó sobre esta doble posibilidad de existencia en sus tempranas interpretaciones de las epístolas paulinas en el marco de las lecciones de semestre de invierno 1920 / 21, Introducción a la fenomenología de la religión. En ellas distingue dos tipos básicos de personas: aquellas que viven absorbidas por el mundo presente que las rodea (que, en palabras de Pablo, viven apartadas de la gracia y, por extensión, en la oscuridad), y aquellas conscientes de su situación real y a la espera del advenir de Cristo (que, según Pablo, viven en la luz). La caída en el mundo genera la ilusión de una vida segura, confiada y repleta de sentido; pero, en realidad, este tipo de existencia mundana arroja al ser humano a un estado de ceguera, desorientación e impropiedad que le impide intuir el momento de la segunda venida de Cristo (cf. GA 60: 103-104). Este hecho también explica el interés que Heidegger muestra por la noción agustiniana de la cura en su interpretación del libro X de las Confesiones (cf. GA 60: 205-209). Agustín ya advertía del riesgo de dispersarse en el mundo de las convenciones públicas y, por tanto, de apartarse del camino de la fe y la salvación.

323 Para el tema de la donación en Heidegger y Husserl, véase Marion, 2009: 25-33. El principio de la donación que sostiene Marion no tiene nada que ver con lo inmediatamente dado y el contenido perceptivo de nuestras vivencias, ni se entiende como sustituto de la creación (Schöpfung), como restauración de un fundamento onto-teológico. Marion intenta verificar el estatuto estrictamente fenomenológico de la donación como una modalidad de fenomenalidad. Para un

estudio más amplio de la donación, véase el mismo Marion, 2005: 12-102.

324 Heidegger remite expresamente a De anima III, 6.

325 Cf., respectivamente, Tugendhat, 1967: 3-4, y Gethmann, 1991: 125s. Por ejemplo, mientras que la fórmula de Tarski establece las condiciones mínimas del concepto de verdad, la concepción heideggeriana de esta como estado de abierto y desocultamiento se instala en el ámbito de los comportamientos prácticos del ser humano. Pero de esta forma rebasa los límites de lo puramente teórico de tal manera que uno se pregunta hasta qué punto este dilatado concepto de verdad tiene algo que ver con lo que en general entendemos por este término. Sobre todo porque desaparece cualquier instancia crítica desde la cual evaluarla.

326 Cf. Tugendhat, 1967: 331-348, en especial 345-348.

327 Las consecuencias relativistas que se desprenden de este concepto de verdad qua desocultamiento quedarán perfectamente reflejadas en el escrito El origen de la obra de arte. La noción de la verdad elaborada por Heidegger en Ser y tiempo se mantendrá ahí prácticamente sin modificaciones. Los temas de la constitución del sentido y de la apertura del mundo se elaboran en términos de «fundación de la verdad» y de «acontecer de la verdad», respectivamente. A partir de aquí, Heidegger realiza una ampliación de la pregunta por la verdad, que ya no se circunscribe solo al ámbito de la proposición o del conocimiento, sino que se extrapola a todas las áreas de la cultura: arte, religión, historia y filosofía. Con esta ampliación del concepto de verdad, Heidegger logrará subordinar el conocimiento óntico-científico al saber ontológico de fondo de las distintas esferas culturales.

328 Cf. al respecto Lafont, 1994: 160ss.

329 La verdad pierde así su carácter puramente lógico y adquiere de repente una significación temporal. Eso explica la abrupta ruptura que se produce en las lecciones de 1925 / 26, en que se pasa de una aclaración del término de verdad a la idea de una cronología fenomenológica que tiene a Kant como su principal interlocutor. Para una exposición de la temprana confrontación heideggeriana con Kant como antesala del problema de la temporalidad, nos permitimos remitir a Adrián, 2010a: 337-359.

330 Wittgenstein argumenta de manera similar en Investigaciones filosóficas cuando sostiene que «la esencia se expresa en la gramática» (Wittgenstein 1984,

sec. 372), es decir, los rasgos esenciales de una cosa reflejan la forma en que está estructurado el aparato conceptual, el cual, a su vez, depende del horizonte que se halla en la base de la comprensión que el Dasein tiene del ser de los entes.

331 Aquí se trasluce la temprana confrontación heideggeriana con los escritos tardíos de Paul Natorp, para quien la fuente originaria de la experiencia, el sustrato primario del que brota el conocimiento es el mero «se da algo». El pensamiento no es síntesis, sino producción inagotable. Se da como un factum. Este planteamiento rebasa los límites del binomio sujeto-objeto para recalar en las riberas de una facticidad bañada por la apertura última y omnipresente del ser. Esta tesis, con la que Heidegger simpatiza, viene a decir que el hombre ya siempre vive en el «hay algo», en el ser, y que este ser no se deja aprehender de manera adecuada por medio del esquema sujeto-objeto. En este contexto, también se realza la figura de Emil Lask, a quien Heidegger elogia a pie de página (cf. SuZ: 289, nota 1 / SyT: 239, nota 1). Heidegger retoma de Lask la idea de que lo dado no es solo lo sensible, sino el todo originario del mundo en general. Según Lask, vivimos en una absorción preteorética y prerreflexiva de un mundo previamente comprendido, aunque sea de forma atemática. En el lenguaje de Ser y tiempo, poseemos una comprensión preontológica de la realidad. Para la relación Heidegger-Nartop, véase Wolzogen, 1989: 335ss; para el legado neokantiano en la obra temprana de Heidegger, véase Orth, 1992: 421-441 y para la influyente lectura heideggeriana de la obra de Lask, remitimos a Adrián, 2010a: 104-122.

332 En esta conferencia, se da una tematización sistemática del destino del ser como don y de la donación del tiempo (cf. ZSD: 6-30). El ser y el tiempo no son. El ser y el tiempo se dan. El ser como don que se dispensa al hombre se presenta en la forma de un envío, una misión, un destino, un acontecimiento (Ereignis) del que el hombre tiene que apropiarse. Para un interesante análisis del juego del don inspirado en la conferencia de Heidegger y la teoría del don desarrollada por el sociólogo Marcel Mauss, véase Derrida, 1995.

333 Sobre la presencia latente de la diferencia ontológica y de su importancia metodológica en Ser y tiempo, remitimos al anexo al comentario del parágrafo 1 (págs. 83ss).

334 Esta dependencia fue magistralmente expuesta en el trabajo de habilitación de Ernst Tugendhat, El concepto de verdad en Husserl y Heidegger (1967). De entre la literatura secundaria sobre el temprano concepto heideggeriano de

verdad, remitimos a Adrián, 2010a: 241-270; Courtine, 1996: 7-31; Gethmann, 1991: 101-130, y Ruggenini, 1996: 152-178. Y para un estudio monográfico completo del concepto de verdad a la luz de las lecciones de juventud, véase Dahlstrom, 2001.

335 Cf. Husserl, HUA XIX / 1: 24.

336 Cf. Husserl, HUA XIX / 1: 28-29.

337 Cf. Husserl, HUA III / 1: 56-60.

338 Como es sabido, Husserl desarrolla ampliamente el concepto y las implicaciones del mundo de la vida en La crisis de las ciencias europeas. En esta obra, la fórmula de la autoconciencia ego cogito cogitatum se transforma en ego cogito cogitatum in mundo. Las analogías existentes entre esta concepción husserliana del mundo y la ulterior concepción de Heidegger son palmarias.

339 Cf. Husserl, HUA XIX / 2: 647.

340 Cf. Husserl, HUA XIX / 2: 607-608.

341 Cf. Husserl, HUA XIX / 2: 539 y 651-652.

342 Husserl, HUA III / 1: 46. El concepto de evidencia no remite en ningún caso a la esfera privada de las opiniones o los sentimientos del sujeto; antes bien, como reconocerá Husserl en los años veinte, el concepto de evidencia precisa una validez intersubjetiva.

343 Husserl, HUA XIX / 2: 651. En este contexto, cabría preguntarse: ¿qué sucede entonces con el error? La posibilidad del error es un ingrediente de la experiencia de la evidencia. Una evidencia particular puede ser sustituida por una nueva y más fuerte (cf. HUA XVII: 164). En Lógica formal y transcendental (1929), especialmente en la segunda sección, donde se produce el conocido retroceso a la esfera antepredicativa de la experiencia (cf. HUA XVII: 209-220), Husserl introduce una distinción entre dos conceptos diferentes de evidencia. Por una parte, el término «evidencia» se usa para designar la donación originariamente óptima del objeto intencionado (por ejemplo, cuando tenemos una visión y perspectiva perfecta del teléfono móvil, sin escorzos perceptivos deformantes, en un contexto de uso claro, etcétera); por la otra, se utiliza para designar el acto de una efectiva síntesis de coincidencia (cf. HUA XVII: 151-

152). Husserl llega incluso a hablar de la verdad como el correlato de evidencia, lo que ha llevado a algunos intérpretes a decir que el filósofo distingue dos tipos de verdad: verdad como desocultamiento versus verdad como corrección (véase, al respecto, Sokolowski, 2000: 158s).

344 Husserl, HUA XIX / 2: 651-652.

345 Aquí es donde Heidegger introduce la noción griega de aletheia, que de alguna manera se insinúa en la convicción husserliana de que los actos categoriales son actos fundados, esto es, que lo categorial remite en última instancia a algo sensible (cf. Husserl, HUA XIX / 2: § 48). En este sentido, Heidegger se ve legitimado a establecer una correspondencia con la afirmación del De anima que dice: «El alma no puede juzgar nada, si antes no se le ha mostrado algo» (GA 20: 94). Para Husserl, al igual que para Aristóteles, un pensar sin referencia a la sensibilidad resultaría una contradicción.

346 Una reflexión plenamente incorporada en la discusión sobre el concepto de verdad en Ser y tiempo, donde se reconoce que «[...] el enunciar es un estar dirigido a la cosa misma que es. ¿Y qué es lo que se evidencia mediante la proposición? Tan solo que el ente es el mismo que ha sido mentado en el enunciado. [...] En el proceso de comprobación el conocer queda referido únicamente al ente mismo. El ente mismo se muestra tal como él es en sí mismo. No se comparan representaciones entre sí, y tampoco en relación con la cosa real. La comprobación solo entraña el estar descubierto del ente mismo, el cómo de su estado de descubierto. Verificación significa lo siguiente: el mostrarse del ente en mismidad» (SuZ: 289 / SyT: 238-239).

347 Como es sabido, este es el tema principal de la Lógica formal y transcendental: intentar explicar la lógica formal del juicio desde el suelo originario de la experiencia (Urboden der Erfahrung). La Lógica formal y transcendental no aísla lo lógico, sino que lo analiza desde la perspectiva de una complicada génesis que parte de la experiencia subjetiva del mundo de la vida. Desde este punto de vista, el elemento formal-lógico aparece como un producto más elevado que hunde sus raíces en la espontaneidad de la actividad subjetiva, la cual no tiene carácter formal-lógico. Se trata, pues, de retrotraer genéticamente las evidencias predicativas a la esfera de las evidencias no-predicativas (cf., por ejemplo, HUA XVII: §§ 84-87). Dicho de otro modo: la experiencia precientífica constituye el fundamento ontológico de lo formal-lógico. Detrás de esta distinción, se halla la diferencia ya establecida por

Husserl, en 1921, entre fenomenología estática y genética (cf. Husserl, HUA XI: 336-345).

348 Sobre las diferencias entre la postura de Husserl y la de Heidegger resulta recomendable consultar el mencionado estudio de Tugendhat, 1997: 259-280.

349 A través de esta reconstrucción de la teoría aristotélica de la verdad, Heidegger desacopla la comprensión del fenómeno de la verdad de la estructura proposicional y libera así la pregunta por el ser de su conexión con lo categorial (cf. Vigo, 1994: 73-95).

350 En los apartados 1.1 y 1.2 del apéndice suplementario, se ofrece una lista detallada de las diferentes ediciones alemanas de Ser y tiempo, así como de las principales traducciones castellanas, italianas, inglesas y francesas. Este apéndice puede consultarse y des-cargarse gratuitamente de la página web de la editorial.